تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م



مؤسسة الرسالة بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة
هاتف: ٣١٩٠٣٩ - ٢٤١٦٩٢ ص.ب: ٧٤٦٠ برقياً: بيوشران

تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي

دراسة مقارنة

الدكتور
شوقي أحمد دنيا
المدرّس المساعِد بالمعهد القومي للتنمية الإداريّة

مؤسسة الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾

إهداء

الى روح والدي غفر الله له ..
الى والدتي أطال الله عمرها ..
الى زوجتي الحبيبة التي كان لتضحيتها وعظيم معاونتها أبلغ الأثر ..
الى أولادي الصغار ..
الى كل من لهم فضل في تعليمي ..
الى الباحثين لإعلاء كلمة الله في القضايا الاقتصادية .

المؤلف

لجنة الحكم على الرسالة

* أ.د. يحيى أحمد نصر: أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد، كلية التجارة جامعة الأزهر: رئيساً.
* أ.د. صلاح الدين حامد: وزير المالية: عضواً.
* أ.د. حسن الشاذلي: أستاذ الفقه المقارن ووكيل كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر: مشرفاً.
* د. محمود محمد نور: أستاذ الاقتصاد المساعد بكلية التجارة جامعة الأزهر: مشرفاً.

وقد نوقشت بقاعة المحاضرات بكلية التجارة مساء الأربعاء ٢٨ من شوال ١٤٠٢/ ١٨ أغسطس سنة ١٩٨٢ ويلاحظ أن النظام المتبع في كليات التجارة عامة بجمهورية مصر العربية فيما يتعلق بدرجةالماجستير والدكتوراه هو عدم وجود تقديرات معينة (امتياز، جيد جداً.. إلخ) وإنما يكتفى فقط بمنح الدرجة العلمية للرسائل الجديرة بذلك.

مقـــدِّمة

أهمية الموضوع:

جاء اختيار موضوع تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي نتيجة إحساس متزايد بأهمية هذا الموضوع، وضرورة بحثه بحثاً أكاديمياً متخصصاً.

فالعالم الإسلامي يعيش هذا العصر، ومنذ وقت مضى مشكلة التخلف الاقتصادي بكل ما تحمله من معاناة، ومن ثم فقد أخذ يكافح، ومنذ وقت مضى في سبيل التغلب عليها وتحقيق التنمية الاقتصادية.

ومعروف أن التنمية بما تحتويه من مشروعات، وإنجازات، وأعمال تتطلب وجود القدر الكافي من الموارد والطاقات المادية والبشرية، ثم حشدها، وتعبئتها لتشييد الاستثمارات المختلفة.

واليوم وقد مضى على بدء الكفاح الإنمائي عشرات السنين، وما زال العالم الإسلامي يرزح تحت كابوس التخلف الاقتصادي بكل المعايير المتعارف عليها علمياً لقياس التخلف.

ولا شك أن أحد المجالات الأساسية التي يبحث عن سبب هذا الإخفاق المستمر من خلالها موضوع التمويل، وقد كشف البحث الاقتصادي المعاصر عن مثالب عديدة، ترجع إلى نظم التمويل، وأجهزتها التي استخدمها العالم النامي ومنه العالم الإسلامي. فقد عجزت تلك النظم والأجهزة عن تعبئة الفوائض الاقتصادية التعبئة الفعالة، وعن استخدامها، وتوظيفها التوظيف

الرشيد. ويرجع ذلك ــ ضمن ما يرجع ــ إلى كونها نظمًا مستوردة، وليست ذاتية أصيلة. فلم يملك العالم الإسلامي حتى اليوم في المجال التطبيقي صيغة تمويلية ذاتية وأصيلة تعزى له، وإنما هي صيغ شرقية وغربية وملفقة من هنا وهناك.

وقد ترتب على ذلك أن زادت فجوة الإنجازات الاقتصادية بين العالم النامي عامة والعالم الإسلامي منه خاصة، وبين العالم المتقدم اقتصادياً. فبعد أن كانت تمثل ١ :٣ من قرن ونصف أصبحت تمثل ١ : ٢٠[١].

بل إن ما يثير الدهشة هو وجود علاقة عضوية بين التخلف والتقدم، فازدياد الغنى يرتب ازدياد الفقر. وكأن النظام الاقتصادي العالمي القائم يفرز أثرين متضادي الاتجاه، الإغناء والإفقار.

وتحت قسوة هذا الواقع أخذ العالم الإسلامي خاصة والعالم النامي «المتخلف» عامة يطالب بتصحيح الوضع، واتخذ اتجاهاً خارجياً وداخلياً لتصحيح ما هو عليه.

ومن ذلك أن ظهر اتجاه يدعو إلى ضرورة العودة إلى الذات، نتيجة لفشل التقليد والاتباع، وما زال هذا الاتجاه في طور التكوين على المستوى الفكري، وعلى المستوى التطبيقي، حتى إنه ما زال هناك من أساطين الفكر الاقتصادي في العالم الإسلامي من لا زال يؤمن بفعالية النماذج والنظم التمويلية القائمة، وإن العيب والقصور يرجع إلينا لا إلى تلك النماذج. حتى إن أحد علماء الاقتصاد المبرزين عالمياً، وهو الدكتور الباكستاني محبوب الحق الذي قدم كتاباً عن الأوضاع الاقتصادية للعالم النامي، يطفح بالحقائق المرة التي يعيشها هذا العالم الآن، وفي الوقت ذاته يقدم تصوراً لخطة إنقاذ لهذا العالم فإذا بها تدخل في إطار الإسلام سدى ولحمة والمفارقة أنه لا يشير من قريب أو بعيد إلى ذلك. والمفارقة الأكثر غرابة أنه يطالب عالمنا النامي مطالبة صريحة بأن يحدد اتجاهه، فإما أن يكون رأسمالياً قلباً وقالباً، أو يكون اشتراكياً كذلك[٢]، هذا نجده على لسان

---

(١) Richard Gill, Economic Development: Past and present (New Jersey: Englewood cliffce, 1963), p. 3.

(٢) د. محبوب الحق: «ستار الفقر»، ص ٥٧، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

خبير اقتصادي مسلم بينما نجد على لسان خبير اقتصادي أجنبي هو المستشرق «جاك أوستري» في كتابة «الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي» تصريحاً «بأن طريق الإنماء الاقتصادي ليس محصوراً في الاقتصادين المعروفين، الرأسمالي والاشتراكي، بل هناك اقتصاد ثالث راجح هو الاقتصاد الإسلامي الذي يبدو أنه سيسود عالم المستقبل، لأنه أسلوب قابل للحياة يحقق كافة المزايا ويتجنب كافة المساوىء»[1].

ومن جهة ثانية، فإن بعض الكتاب المسلمين، قدم إسهاماً طيباً في رسم الصورة الإسلامية التي يمكن أن يترسمها العالم الإسلامي في شؤونه الاقتصادية. ولكن يلاحظ عليه أنه في كثير من الحالات قد استدرج لمناقشة قضايا جزئية وفرعية، قد لا تفيد كثيراً في تغيير الواقع الذي نحن عليه. ومن ذلك أن شغل الفكر الإسلامي فترة طويلة من الزمن ما زالت حتى الآن بتخريج الفائدة المصرفية وهل هي حلال أم حرام.

ولو قدر لهذا الجهد الكبير أن يبذل في التعرف على البديل الإسلامي، وفي بحث الاقتصاد الإسلامي ككل متميز، من حيث أصوله، ومبادئه، وتوجيهاته، ومؤسساته لكان أكثر إفادة من غير شك.

كما يلاحظ أن الفكر الإسلامي المعاصر في تناوله للقضايا الاقتصادية نجده قد تناول بعض المسائل تناولاً تفصيلياً، ولكن من الناحية الفقهية، أو الاجتماعية مثل الزكاة التي كتب عنها قديماً وحديثاً الكثير، ولكن ما زال وجهها الاقتصادي لم يكشف عنه النقاب كاملاً بعد.

أما الفريضة المالية الإسلامية التي مولت العبء الأكبر من النفقات العامة الإسلامية بما مدتها به من فائض زراعي متراكم، وهي فريضة الخراج، والتي قال فيها علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه «الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»[2]، هذه الفريضة تعد اليوم في عالم الآثار والذكريات التاريخية،

(١) جاك أستروي: «الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي»، ترجمة د. نبيل صبحي الطويل، ص ١٠٠، دار الفكر ـ دمشق.

(٢) الشريف الرضي: «نهج البلاغة»، ص ٥٢٨، دار الأندلس ـ بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠.

واستُعِيضَ عنها بضرائب ذات نظم مغايرة، عجزت عن إنجاز القليل مما استطاعت إنجازه «الخراج».

كذلك فقد وجدنا أن ما كتب عن الفرائض المالية الإسلامية قد اعتمد أساساً منهج المالية العامة، فقد وجدنا أبحاثاً ودراسات علمية طيبة المستوى تبحث وتحلل الإيرادات العامة للدولة الإسلامية.

في حين أن بحث تلك الفرائض المالية باستخدام منهج التمويل أمر تفتقده المكتبة الإسلامية الاقتصادية، برغم أهميته الارتكازية بالنظر إلى ما يعانيه من صعوبات، ومشاكل تمويلية بسبب تطبيق نماذج تمويلية رأسمالية واشتراكية. فأين هو نموذج التمويل الإسلامي، وأين هي أسسه ومؤسساته؟ سؤال مطروح.

فإذا انتقلنا إلى الجانب التطبيقي نجد أن الصورة ليست أكثر إشراقاً، فبالرغم من وجود بعض البشائر المشجعة نحو العودة إلى التطبيق الاقتصادي الإسلامي، إلا أنها ما زالت في بداياتها، ولم تأخذ العناية الكافية بعد على المستوى الرسمي. فهل مجرد إقامة مؤسسة مالية لا تتعامل بالربا يحقق التنمية الاقتصادية الإسلامية؟ وهل ذلك كفيل بتكوين الفوائض الاقتصادية، وتعبئتها، وتوظيفها في الاستثمارات الرشيدة؟ وهل مجرد إقامة مؤسسة لتقديم بعض العون للفقراء يخلص إنسان العالم الإسلامي المعاصر من ربقة الحاجة وذل العوز الذي يكبله بقيوده؟؟

إن الأمور ينبغي أن تصاغ فكرياً وعملياً على نحو مغاير.

فمن الناحية الفكرية يجب أن تقوم أبحاث، ودراسات علمية جادة تركز على المفهوم الإسلامي، للتنمية وللتمويل وللاستثمار لا على المفهوم الغربي أو الشرقي لها، وأن يصاغ ذلك كله في بنيان نظري وفكري متكامل.

إن من جوانب القصور الكبيرة في حياتنا الفكرية الاقتصادية، مناقشة قضية التمويل كما لو كانت قضية منعزلة مستقلة عن غيرها من القضايا الاقتصادية، في حين أن مشكلة التمويل تجد حلها الأساسي في ترشيد قضية الاستثمار بما يستدعيه ذلك من تحديد للمشروعات الاستثمارية، التي تنتج

سلعاً وخدمات يحتاجها الإنسان حاجة حقيقية، وعدم السماح لما عداها بالظهور. وبذلك يكتسب أي قدر من التمويل فعالية مهما تواضع.

وقضية الاستثمار هي الأخرى تتوقف على استراتيجية التنمية وغاياتها.

وبغير هذا كنا كمن يعالج المرض بظواهره ونتائجه لا بأسبابه ومقدماته.

ومن الناحية العملية فإنه يجب أن يصاغ الواقع في صورة مؤسسات ونظم وأجهزة تأخذ بتلابيب بعضها لإنجاز التنمية الاقتصادية.

والعالم الإسلامي ما زال يؤمن بالإسلام شريعة كاملة خالدة شاملة، ولكنه إيمان قلبي، وليس إيماناً عملياً واقعياً يتجسد حياة كاملة يعيشها المسلمون.

فهل فلو بحثنا في شريعتنا هذه عن منهج للتمويل والاستثمار يصلح لمعالجة ما عجزت عنه المناهج السائدة؟ هل نجد فيها هذا المنهج؟

هذا هو السؤال الملح، ونأمل أن تجيب تلك الدراسة عليه بأسلوب علمي مقنع.

خطة البحث:

تناولنا موضوعنا هذا في ثلاثة أبواب:

تناولنا في الباب الأول ثلاث قضايا: قضية التخلف الاقتصادي المعاصر للعالم الإسلامي، وعجز نظمه التمويلية عن القيام بمهامها. وقضية الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي مقارناً بما عليه في الاقتصاد الوضعي، وأخيراً تناولنا المفاهيم الأساسية في قضية التمويل.

وقد بحثنا القضية الأولى في الفصل الأول متناولين مفهوم التخلف الاقتصادي، وانتقاد المفهوم الوضعي للتخلف ثم عوامل التخلف وما نراه بشأنها. كذلك تناولنا نماذج التمويل التي تطبق بصورة أو بأخرى في العالم الإسلامي، وقمنا بتحليل خصائصها الجوهرية، وقد تمثلت في التركيز على الموارد المالية كوسيلة للتمويل، كما تمثلت تبعاً لذلك في الاعتماد على التمويل

الأجنبي، وأخيراً فإنها قد استهدفت الإنجازات والاستثمارات المادية، وقد قمنا بالبحث المدعم بالأرقام والإحصائيات لأبعاد تلك الخصائص، بهدف التعرف على فعاليتها. وبعرض تلك النماذج على معايير التمويل تبين لنا أنها لم تحقق معيار المقدرة الكافية على تعبئة الموارد والفوائض، كذلك لم تحقق معيار الاستخدام الرشيد للموارد المعبأة. وكان علينا أن نبحث عن العوامل المسؤولة عن هذا العجز، وقد تبين لنا أن ذلك يرجع إلى كونها غريبة عن البيئة، وإلى افتقارها للعوامل الموائمة من جهة أخرى.

ومن ثم كان لا بد من بديل يكون ذاتياً من جهة، ويتسم بعناصر الفعالية من جهة أخرى، ولا يتحقق ذلك على مستوى العالم الإسلامي إلا في نموذج التمويل الذي يقدمه الإسلام. وأخيراً طرحنا الخطوط البارزة في هذا البديل طرحاً كلياً يعقبه في الفصول التالية، وحتى نهاية الباب الثالث والأخير الطرح التحليلي لأبعاد هذا النموذج نظرياً وتطبيقياً.

وفي الفصل الثاني تناولنا قضية الاستثمار باعتبار أنها الخطوة الأخيرة، أو الغاية في التمويل وبتحديد الغاية تتحدد الوسيلة والسياسة. وقمنا ببحث حاجات الإنسان كإطار يحدد نمط استهلاكه، وبتحديد نمط الاستهلاك، يتحدد الاستثمار. فعرضنا للحاجة في الاقتصاد الوضعي، ثم أجرينا انتقاداً لهذا الموقف، وأخيراً طرحنا موقف الاقتصاد الإسلامي من الحاجة، وتبين لنا أن هناك آثاراً تمويلية واستثمارية واستهلاكية هامة تترتب على تمايز المواقف الاقتصادية.

ثم عرضنا لمفهوم الاستثمار في الاقتصاد الوضعي ثم لمفهومه في الاقتصاد الإسلامي كذلك فقد تناولنا صيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، وفي الاقتصاد الوضعي وكذلك موقف كل من الاقتصاديين من الاستثمار الإنساني. ومن ذلك نكون قد كونا صورة نرجو أن تكون واضحة عن قضية الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي مقارنة بما هي عليه في الاقتصاد الوضعي.

وفي الفصل الثالث تناولنا المفاهيم الأساسية للتمويل. فبحثنا مفهوم التمويل وضوابطه وصيغه، كذلك تناولنا بالبحث الفائض الاقتصادي في

الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي، ثم تعرفنا على محدداته الدخيلة والاستهلاكية، وفي هذا الصدد حاولنا التعرف على نموذج الدخل والإنفاق في الإسلام، وهل هناك معادلة تحكم عملية الفائض والدخل والاستهلاك.

وفيها تناولنا جوانب ووجوه الإنفاق المتنوعة في الإسلام من إنفاق استهلاكي إلى إنفاق استثماري إلى إنفاق اجتماعي، وكيفية تحقيق التوازن بينها وداخل كل منها.

ثم تناولنا الخصائص الأساسية في هيكل التمويل الإسلامي، فبحثنا خاصته الفردية والجماعية في التمويل، وفيها تعرضنا لموقف الاقتصاد الإسلامي من التمويل الأجنبي.

وبحثنا خاصية الاختيار والإلزام والتعميم والتخصيص. وكذلك خاصية التركيز على الطاقات البشرية والعطاء الإنساني دون الحواجز النقدية.

وبهذا نكون قد رسمنا الصورة الإسلامية كما نراها لأساسيات التمويل ومفاهيمه.

يبقى أن نتعرف على المؤسسات التمويلية التي تحيل هذه المفاهيم إلى واقع عملي وهذه تناولناها في الباب الثاني والباب الثالث.

وقد بحثنا في الباب الثاني مؤسسات التمويل الإسلامية العامة بهدف التعرف على ما قدمه الإسلام للدولة من مؤسسات، بها تستحوذ على بعض الفائض الاقتصادي القومي لتمول به مختلف نفقاتها واستثماراتها.

وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول:

في الفصل الأول منه قمنا ببحث الزكاة كمؤسسة لتمويل الاستثمار البشري. وقد لاحظنا أن الإسلام في موقفه من مصادر التمويل العامة لم ينظر إليها على أنها مجرد فريضة مالية، أو مصدراً تمويلياً، وإنما اعتبرها جهازاً أو مؤسسة تمارس مهام معينة فهي تستأدي الفائض بأسلوب خاص، ثم تقوم بإنفاقه كذلك بأسلوب خاص. وفي الزكاة انطلق بحثنا لها على أساس أنها أداة، أو مؤسسة تمويلية أساسية، وقد تناولنا بشكل إجمالي الجانب الفقهي منها مركزين

على ظلاله الاقتصادية ما أثير من أفكار وآراء لكتاب معاصرين حول بعض جوانبها مثل وعاء الزكاة وسعرها.

ثم تناولنا بقدر من التفصيل الجانب الاقتصادي في الزكاة من حيث التمويل، ومن حيث الاستثمار، ومن حيث التوزيع، وقد تبين لنا أنها أداة اقتصادية كاملة.

ومن ثم فيجب أن تقام في دنيا المسلمين المعاصرة مؤسسة الزكاة كما كانت قائمة في دنياهم الماضية.

وتناولنا الجهود المعاصرة والواقع الإسلامي من الزكاة وكشفنا عما به من سلبية وقصور، ثم طرحنا تصورنا لما ينبغي أن تكون عليه مؤسسة الزكاة.

وفي الفصل الثاني تناولنا مؤسسة إسلامية ثانية للتمويل العام، وهي الخراج، تلك المؤسسة التي أقامها الإسلام لتستأدي جزءاً من الفائض الزراعي، الذي هو أساس التراكم الرأسمالي تستأديه لتوظفه في الاستثمارات الزراعية وغيرها. وتكتسب دراسة هذه المؤسسة أهميتها من حيث الأهمية المقررة للفائض الزراعي في عمليات التمويل، ومن حيث عظم ما يمتلكه العالم الإسلامي من فائض زراعي ممكن في الوقت الذي فيه يتدنى الإنجاز الزراعي، بحيث أصبح القطاع الزراعي في كثير من دوله عالة على غيره، لا مصدراً لتمويل غيره من القطاعات.

ونظراً لتوقف الإنتاجية الزراعية، ومن ثم الفائض الزراعي على محددات عديدة ترجع في أهمها إلى نظم الملكية الزراعية، ونظم الاستغلال الزراعي، ونظم الضريبة الزراعية.

ومن جهة أخرى، فإن فهم الخراج فهمًا حقيقياً مؤصلاً يتطلب تناول النظام الإسلامي للملكية الزراعية، وكذلك للاستغلال الزراعي. ومن ثم فقد قمنا ببحث نظم الملكية الزراعية في الإسلام، وكذلك نظم الاستغلال الزراعي، موضحين تميز موقف الاقتصاد الإسلامي وفعاليته في هذا الشأن. وقد عرضنا لرأي بعض الكتاب المعاصرين في كيفية الاستغلال الزراعي

وأساليبه، وتبين لنا أن الموقف الإسلامي الصحيح يبيح أسلوب الاستغلال عن طريق الإجارة وعن طريق المزارعة.

ثم تناولنا بالبحث موضوع الخراج من جانبه الفقهي، ومن جانبه المالي، وأخيراً من حيث كونه أداة للتمويل والاستثمار في القطاع الزراعي. وقد تبين لنا مدى تفوق نظام الخراج على نظم الضريبة الزراعية المعاصرة كما تبين لنا أن الفقه الإسلامي لا يمنع من تطبيق الخراج على كل الأراضي الإسلامية المعاصرة. وأنه يمكن الاستغناء به عن الضرائب الزراعية.

وفي الفصل الثالث تناولنا الضريبة في الإسلام، وكذلك الفائض الاقتصادي في المشروعات العامة كمصدرين أساسيين من مصادر التمويل العام في الإسلام. والبحث في الضرائب في الإسلام يتناول التعرف على سندها الشرعي، وكذلك موقف علماء المسلمين منها ثم ضوابطها وآثارها التمويلية والاستثمارية وتميزها عن الضرائب الوضعية.

وفي بحثنا لإيراد المشروعات العامة تناولنا الإطار الشرعي لوجود تلك المشروعات في الاقتصاد الإسلامي، ثم تبيان ضوابطها وآثارها الاقتصادية.

وبذلك نكون قد تناولنا من مصادر التمويل العامة الزكاة، والخراج، والضرائب، وإيراد المشروعات العامة يبقى منها القروض العامة، وكذلك الإصدار النقدي نتناوله ضمن موضوعات الباب الثالث. مع التنبيه بأننا قد تناولنا مصدراً هاماً من مصادر التمويل في الباب الأول وهو التمويل بالطاقات الإنسانية.

وفي الباب الثالث قمنا بتناول النظم التمويلية في الاقتصاد الوضعي، والاقتصاد الإسلامي، ومقصدنا بالنظم التمويلية تلك النظم التي من خلالها يتصل أصحاب الأموال بالمستثمرين وأرباب الأعمال، أو بمعنى آخر هي المؤسسات التي تكون فيها بينها ما يعرف بسوق رأس المال حيث يتصل المدخر بالمستثمر، وفيها ندرس نظام التمويل بالفائدة كنظام تمويلي يسود العالم كله، وحيث إن الفائدة هي ثمن النقود، وحيث إن النقود من جهة أخرى تكون

الأداة الأساسية للتمويل، فإن من الأهمية بمكان أن نتناول النقود في الاقتصاد الإسلامي، وفي الاقتصاد الوضعي من حيث مفهومها، ووظائفها، وتنظيم إصدارها. ثم بعد ذلك نتناول نظام الفائدة، وما قدم فيه من نظريات لتبريره، ولتحديد سعر الفائدة ونقدم ما عليها من ملاحظات وانتقادات. ونحلل الآثار الاقتصادية المترتبة على شيوع هذا النظام على التمويل، والاستثمار والتوازن الاقتصادي والاجتماعي. ثم نعرض لموقف الاقتصاد الإسلامي من هذا النظام. فنبحث دخول الربا على العقود وعلى النقود، وهل الفائدة ربا وهل هناك ما يمكن أن تخرج عليه بعض أنواع الفوائد؟

ونقدم في ذلك ملاحظات على آراء بعض المعاصرين. ومن ثم نخرج بنتيجة عن موقف الإسلام من نظام الفائدة، ثم ندرس نظام التمويل بالمشاركة، وهو ذلك النظام التمويلي الذي أقره الإسلام.

وفي هذا النظام نتعرف على الدور التمويلي للقروض، وكيفية تنظيمها، ثم نتعرف على المؤسسات التمويلية التي عن طريقها تتم عملية المشاركة بين المال والعمل، وهي بيوت التمويل التي تجذب المدخرات، ثم تقوم بتوظيفها بمختلف صيغ الاستثمار الإسلامية.

وأخيراً، نجري تحليلاً لتجربة المصارف الإسلامية كتجربة تمويلية إسلامية تدعم ما سبق تأصيله نظرياً.

وفي الفصل الأخير نتناول السياسات الاقتصادية، ودورها التمويلي في ظل كل من الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، فنتناول السياسة السعرية، والسياسة المالية، والسياسة النقدية.

وفي نهاية الفصل نعرض عرضاً إجمالياً لأهم المشاكل النقدية الإسلامية المعاصرة والخطوط العريضة لمواجهتها.

منهج البحث:

هناك عدة أمور تحدد المنهج الذي سار عليه الباحث ترجع إلى ما يلي:
إن البحث في الاقتصاد الإسلامي مهمة ذات شقين شق نظري يتمثل في

الكشف عن القواعد والأصول، التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي، وشق تطبيقي، ويتمثل في كيفية تطبيق وإعمال تلك الأصول في واقعنا الاقتصادي.
وقد حرصنا على الالتزام بهذا الأساس فجمع بحثنا بين الجانب النظري وبين الجانب التطبيقي.

والجانب الثاني ما يتعلق بالمقارنة. وفي هذا الصدد هناك جدل فكري حول شرعية إجراء تلك المقارنات، فالبعض يرى عدم شرعيتها إذ كيف نقارن صنع الله تعالى بصنع العبد؟؟

ولكن الكثرة من العلماء تجيز إجراء المقارنة لما فيها من مزايا وفوائد.

وقد اتبعنا في بحثنا الاتجاه الثاني فقمنا بإجراء المقارنات كلما كان ذلك ممكناً.

والجانب الثالث، يتعلق بمنهج التعامل مع النصوص الإسلامية وأقوال العلماء. وهنا فقد التزمنا في الكشف عن المبادىء والأصول، وفي كيفية إعمالها بالرجوع أولاً إلى القرآن الكريم، وإلى السنة الشريفة، ثم بعد ذلك أقوال ومواقف العلماء. وقد حرصنا قدر ما وسعنا على توثيق مفهوم الآية الكريمة من أمهات كتب التفسير، وعند وجود أكثر من تفسير للنص نأخذ بما نراه أقرب إلى أصول الشريعة وغاياتها.

وفي الحديث الشريف والسنّة المطهرة، اعتمدنا على كتب الحديث والسيرة النبوية المعتمدة.

وفي الفقه الإسلامي لم يتشيع الباحث لمذهب دون مذهب، وإنما تحرينا ما نراه منها أقرب وألصق بروح الشريعة ومقصودها. وقد حاولنا أن نجمع أكبر عدد ممكن من المراجع الفقهية في مختلف المذاهب الإسلامية.

هذا وقد حرصنا على عدم الاعتداء على النص أو الموقف بإهمال استخراج مضمون أو بتحميله ما لا يطيق فالإسلام في غنى عن التحيل والتحامل في الدفاع عنه.

وبالتالي كان منهج التعامل مع النصوص والمواقف الإسلامية أن تترك لتدلي بحريتها الكاملة عن مفاهيمها، مع ملاحظة أن الكثير من الألفاظ والعبارات، والصيغ قد تطورت، وحل محلها بدائل معاصرة تتضمن، وتحمل نفس المضمون والمفهوم، ومن ثم لم نجد حرجاً من إطلاق تلك المصطلحات الحديثة على تلك المفاهيم، طالما لم يقصرها الإسلام على مصطلح معين بذاته مثل الزكاة. فلا يجوز شرعاً تسميتها بغير ما سماها الله به من زكاة وصدقة. ولكن هناك ما هو غير ذلك مثل لفظة «العفو» ومرادفها في السنة لفظة «الفضل» فقد وردا، ولكن لا على أنها أسماء توقيفية، ومن ثم فلا حرج من استخدام المصطلح الحديث المرادف لهما وهو «الفائض».

□ □ □

الباب الأول

أساسيات التمويل والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي



تمهيد:

جاء الإسلام ليهدي للتي هي أقوم في مختلف شؤون الإنسان، السياسية والاجتماعية، والاقتصادية والروحية، وقدم للإنسان مبادىء وتوجيهات اقتصادية تُكون فيما بينها أفضل سياسة اقتصادية، تحقق للإنسان رغد العيش، وطيب الرزق في إطار من الاستقرار، والتوازن النفسي والاجتماعي. وقد حقق للمسلمين في دنياهم تلك الحياة الطيبة عندما طبق التطبيق الحقيقي الشامل.

واليوم يعيش العالم الإسلامي منذ عشرات السنين حياة التخلف الاقتصادي بكل ما يعنيه ذلك من فقر، وحرمان، وأمية ومرض، برغم ضخامة ما يمتلك من ثروات، وموارد مادية وبشرية، وعظم ما يحوز من ثروة في القيم والمبادىء.

والتفسير السليم لتلك الظاهرة هو الانحراف عن تعاليم وتوجيهات الإسلام السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والاستعاضة عن ذلك بنظم أجنبية مستوردة، من بينها نماذج للتمويل والاستثمار لم تنجح في تعبئة الموارد المتاحة، ولا في توظيفها التوظيف الرشيد.

ومن ثم بات من الضروري البحث عن نموذج تمويلي بديل يحقق لنا معشر المسلمين ما عجزت تلك النماذج عن تحقيقه.

وفي هذا الباب نعرض لثلاث قضايا أساسية:

أولاً: قضية التخلف الاقتصادي الذي يعيشه العالم الإسلامي بكل أبعاده. ما تفسيره وما هي العوامل المسؤولة عن نشأته واستمراريته وتزايده؟ وماذا عن نماذج التمويل التي تسود في العالم الإسلامي بصورة أو بأخرى؟ ما هي خصائصها وما مدى فعاليتها. وكيف نفسر الإخفاق المستمر الذي يلازمها؟

ثانياً: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، من حيث أنه غاية للتمويل من جهة ومن جهة أخرى من حيث تأثيره في مقدرة الموارد والإمكانيات التمويلية. فماذا عن مفهوم الاستثمار وأهميته وضوابطه؟ وكيف يقوم؟ وكيف يقام؟ وما هي صيغه البديلة؟

ثالثاً: أسس التمويل الإسلامي من حيث مفهومه وأنواعه وصيغه وضوابطه ومن حيث الفائض ومحدداته.

في ضوء ذلك يمكن تقسيم الباب إلى الفصول التالية:

الفصل الأول: قضية التخلف الاقتصادي ونظم التمويل السائدة في العالم الإسلامي.

الفصل الثاني: الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي.

الفصل الثالث: أساسيات التمويل في الاقتصاد الإسلامي.

الفصل الأول

قضية التخلف ونظم التمويل المطبقة في العالم الاسلامي

من أهم السمات التي يتسم بها الاقتصاد العالمي المعاصر، سمة الاختلاف الجذري بين سكان العالم، من حيث التقدم والتخلف، ومن ثم من حيث مستويات المعيشة. بحيث أصبح كما لو كان هناك ستار كثيف يحجز بين شطري العالم، فيلف الجزء الأكبر منه، وهو ما يزيد على ثلثيه بغلاف من المستوى المعيشي المتدني الذي يهبط في كثير من حالاته عن خط الفقر المطلق. بينما يعيش ثلث سكان العالم في بحبوحة من العيش نتيجة لما يحوزه، ويمتلكه من مقدرة إنتاجية، وجهاز إنتاجي ضخم.

وبرغم وضوح تلك السمة، وبروزها بروزاً لا يجعل الباحث في حاجة إلى الاستعانة بالأرقام والاحصائيات، والاستشهاد بحديث هذا وذاك من رجالات الفكر الاقتصادي[1].

برغم ذلك فإن بعض الأرقام قد يكفي بمجرده للتدليل على تلك الظاهرة العالمية التي تطبع الاقتصاد العالمي بطابعها. فإذا ما كان مصدر هذه الأرقام المنظمات المتخصصة لهيئة الأمم فإنها تكتسب قدراً كبيراً من الثقة والاحترام.

في تقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم لعام ١٩٧٩ يشير إلى أنه حتى

(١) د. محمود نور: «الاقتصاد الإسلامي موضوع الساعة». المجلة العلمية لتجارة الأزهر، العدد الأول، ديسمبر سنة ١٩٧٨، ص ٥٢٤.

عام ١٩٩٠ ومع نجاح خطط التنمية في الدول النامية إلا أن متوسط الدخل فيها يتراوح بين ١ إلى ١٢ و ١ إلى ٤٠ منه في الدول المتقدمة.

ويوضح أنه بفرض استخدام أحسن السبل الإنمائية فسوف يكون هناك ما يزيد عن ٢٤٠ مليوناً من البشر تعيش في فقر مدقع في عام ٢٠٠٠[١].

وفي فقرة أخرى منه يشير إلى أن مشكلة الفقر ما زالت مستفحلة في العديد من الدول، وتدل التقديرات المبدئية على أن نحواً من ١٥ إلى ٣٠ ٪ من سكان هذه البلاد يعيشون دون مستوى الحد الأدنى اللازم لتوفير الحاجات الأساسية من مأكل وملبس ومأوى[٢].

وفي تقرير البنك عن التنمية في العالم لعام ١٩٨٠، يؤكد على تفشي الفقر المطلق بين أرجاء العالم النامي، بما يعكسه من سوء التغذية، وفقر الصحة، وقصور التعليم، وأن عدد من يعيش في تلك الحالة من الفقر يقدر بـ ٧٨٠ مليوناً من الأفراد[٣]، ويكفي أن نشير إلى أن نسبة المتعلمين بين الشباب تصل في الدول المتقدمة إلى ٩٩ ٪ بينما تتدنى في بعض الدول المتخلفة إلى ٣٨ ٪[٤].

وفي التقرير العالمي لعام ٢٠٠٠، الذي قدم لرئيس الولايات المتحدة نجد تلك الفقرة «بالنسبة لمئات الملايين من الفقراء البائسين، لن يكون المستقبل أفضل مما هو عليه الآن فيما يختص بالغذاء والضروريات الأخرى، وبالنسبة للعديد منهم سيكون الموقف أكثر سوءاً»[٥].

من هذا يتبين كيف يسود العالم اقتصادان لا اقتصاد واحد، اقتصاد التقدم واقتصاد التخلف.

---

(١) البنك الدولي: تقرير التنمية لعام ١٩٧٩. النسخة العربية، أغسطس ١٩٧٩، ص ٢٩.

(٢) البنك الدولي: تقرير التنمية لعام ١٩٧٩. النسخة العربية، أغسطس ١٩٧٩، ص ٢٩.

(٣، ٤) World Bank. World Development Report 1980, p. 33-34.

(٥) صندوق النقد الدولي والبنك الدولي: مجلة التمويل والتنمية. عدد مارس ١٩٨١، ج ١٨، رقم ١ في مقال بعنوان «آفاق المستقبل أمام العالم النامي»: استعراض للتنبؤات الأخيرة. بقلم شهيد جاقد برقي.

ومن المعروف أن دول العالم الإسلامي تقع بكاملها داخل نطاق التخلف الاقتصادي، ومع أن ذلك في غنى عن البيان فلنقرأ في تقرير التنمية لعام ١٩٨٠ الذي قدمه البنك الدولي «إن نصف من يعيشون في فقر مطلق يعيشون في جنوب آسيا وبالذات الهند وبنجلاديش، وسدسهم في شرق وجنوب شرق آسيا، وبالذات أندونيسيا، وسدسهم في بلاد جنوب الصحراء الإفريقية، والباقي موزع بين الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وأميركا اللاتينية»(١) ولا يخرج العالم الإسلامي المعاصر عن هذا النطاق الجغرافي. ولا يغير من تلك الحقيقة ما عليه بعض الدول الإسلامية من غنى متزايد حيث إن غناها ليس وليد تقدم اقتصادي بالمفهوم الاصطلاحي للتقدم الاقتصادي بما يعكسه من اكتمال الجهاز الإنتاجي، وتنوع الموارد والطاقات، وتوافر رؤوس الأموال العينية، والمستوى الملائم من التكنولوجيا، والمهارات والخبرات البشرية.

ومعنى ذلك أن شتى بلدان العالم الإسلامي المعاصر تعيش حياة التخلف الاقتصادي(٢) بدرجة أو بأخرى.

ومن جهة ثانية نجد أن تلك الدول الإسلامية بذلت ـ وما زالت تبذل ـ جهوداً متكررة لإزاحة هذا التخلف، وتحقيق التنمية، ومع ذلك فلا زالت النتيجة سالبة.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يمتلكه العالم الإسلامي من مصادر غنية للثروة فإن المفارقة تظهر بوضوح، فكيف يمكن تفسير تلك الحالة المستمرة من التخلف؟ وما هي العوامل المسؤولة عن نشأتها واستفحالها؟ وما هي النظم التمويلية

---

(١) World Bank, op.cit., p. 35.

(٢) — Ahmad, Economic Development in an Islamic frameworke.

بحث مقدم باللغة الانجليزية للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة ١٩٧٦.

— Jaghish Bhagwati, Economics of underdeveloped countries, «Mc Graw Hill Book Company, New York Toronto, 1966, pp. 9-16.

— Dr. Nevzad Yalcintus, «Trade and cooperation among the Muslim countries.

بحث مقدم للندوة الأولى للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي. المنعقد في القاهرة في الفترة من ٢٩/٨ حتى ١٧/٩/١٩٨١.

السائدة في العالم الإسلامي وما مدى فعاليتها؟ وهل هناك ضرورة لقيام نظام تمويلي مغاير؟

هذا ما نعرفه في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: التخلف الاقتصادي في العالم الإسلامي المعاصر.

المبحث الثاني: مشكلة التمويل في العالم الإسلامي المعاصر.

المبحث الأول:

التخلف الاقتصادي في العالم الاسلامي المعاصر

في هذا المبحث نعرض لما قدمه الفكر الاقتصادي الحديث في مفهوم التخلف ثم ما يراه الإسلام. كذلك نتناول العوامل المسؤولة عن التخلف الاقتصادي المستحكم في أكثر من ثلثي سكان العالم، وما قدمه الفكر الاقتصادي المعاصر تجاهها، ونعرض في ذلك لجوانب نقدية لهذه الرؤية الوضعية لعوامل التخلف، وأخيراً نعرض لموقف الإسلام من تفسير وتحديد لعوامل التخلف.

وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول:

المفهوم الوضعي للتخلف الاقتصادي

تدرج الفكر الاقتصادي في تناوله لمفهوم التخلف، بحيث بدأ بسيطاً بشكل مخل من حيث اعتباره التخلف الاقتصادي ظاهرة جزئية بسيطة، ثم أخذ في الترقي نحو الصواب، ونحو العمق مدخلاً في الحسبان عوامل وعناصر جديدة، بحيث وصل به إلى أنه ظاهرة مركبة. وهذا أرقى ما وصل إليه الاقتصاد الوضعي في محاولته لبحث مفهوم التخلف، ففي بعض المؤلفات وجدنا التركيز على أنه ظاهرة متعددة الأبعاد متنوعة الزوايا.

ومن بين التعريفات الجيدة للتخلف الاقتصادي، ما قدمه الدكتور عاطف السيد من أن التخلف الاقتصادي هو «عدم تناسق في حركة المتغيرات

الاقتصادية المكونة للاقتصاد بشكل يجعله يسير من سيء إلى أسوأ إن لم تتدخل سياسة فعالة لتعيد لهذه المتغيرات حركتها المتناسقة، وتجعلها في وضع يكون الاقتصاد فيه قابلاً للنمو نمواً تلقائياً»[1] فقد وسع من نطاق عملية التخلف بحيث شملت المتغيرات الاقتصادية كلها.

كذلك فقد أثار موضوع الحركة وتناسقها، مبيناً أن عدم التناسق هو مصدر وجود التخلف. ثم ركز على ضرورة تدخل إرادي متعمد ليعيد لتلك الحركة تناسقها، ومن ثم فقد أشرك العوامل السياسية والاجتماعية كذلك، فإنه من محاسن هذا التعريف أنه لم يربط التخلف بكميات اقتصادية مثل الدخل القومي، أو متوسط دخل الفرد، وإنما أكد على ظاهرة لا جدال فيها، وهي سوء حال الاقتصاد عند وجود التخلف، كما أنه ينمو نمواً ذاتياً حالماً تتناسق حركة متغيراته.

كذلك من المفاهيم الجيدة للتخلف ما قدمه دكتور عمرو محي الدين في كتابه من أنه «تخلف أسلوب الإنتاج السائد في المجتمع»[2]، وقد شرح مفهومه هذا بأن أسلوب الإنتاج يعني قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فالقوى متخلفة، والعلاقات التي تعمل في إطارها متخلفة، ويستلزم ذلك تخلف البنيان العلوي من القيم والتقاليد والأطر الثقافية.

وميزة هذا المفهوم أنه يبرز ما في التخلف من تركيب، فهو ليس مقصوراً على قوى الإنتاج بل يمتد إلى تخلف علاقات الإنتاج، وكذلك تخلف مختلف أطر الحياة السياسية والاجتماعية.

وإذا كان هناك من ملاحظة على هذين المفهومين للتخلف فترجع إلى أنهما مع تأكيدهما على الطبيعة المركبة للتخلف إلا أنهما أصرا على بحثه كظاهرة اقتصادية في المقام الأول.

---

(١) د. عاطف السيد: دراسات في التنمية الاقتصادية. ص ١٤، دار المجمع العلمي، جدة ١٩٧٨.

(٢) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٩، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

فالمفهوم الأول ركز في البداية على أنه «عدم تناسق في حركة المتغيرات الاقتصادية» والثاني حكم عليه بأنه «تخلف أسلوب الإنتاج» فالتخلف ما زال ظاهرة اقتصادية وليس ظاهرة إنسانية سلوكية.

يضاف إلى ذلك ما في المفهوم الثاني من صبغة مذهبية، فهو يرى أن تخلف قوى وعلاقات الإنتاج يؤدي إلى تخلف البنيان العلوي من القيم والأطر الاجتماعية والثقافية، أي: أن الجانب الاقتصادي هو الذي يحدث الآثار في غيره. وهذا تفكير شائع في الاقتصاد الاشتراكي. ونحن نخالفه في مسار الحركة فهي ليست مبتدئة من الجانب الاقتصادي، بل الجانب الاقتصادي في الأصل يعتبر متغيراً تابعاً، ثم تتشابك العوامل فيصبح كل منها في مرحلة ما سبباً ونتيجة وهكذا.

ونحن نرى أنه طبقاً لما ذهب إليه بعض الاقتصاديين، مثل شومبيتر أن التغيير في النظام الاقتصادي يبدأ خارج النظام نفسه في البيئة المحيطة (Surround world)[1]، وهو ما ذهب إليه ميكلاند[2]، وهكذا فإننا نلاحظ تطوراً في مفهوم الاقتصاديين للتخلف، وإن كان ما زال بعيداً عن الوضع الأمثل، فما زالت النظرية والتحليل يجري على أساس اقتصادي محض، ويكتفي بالإشارة إلى أهمية العناصر غير الاقتصادية، والصواب أن تتسع نظرية التخلف بحيث لا تكون محصورة في كونها نظرية اقتصادية. وهذا ما جعل جونار ميردال يتهكم على إشارة الاقتصاديين إلى أهمية العوامل غير الاقتصادية، مع عدم إدخالها في صلب تحليلهم[3]، فهي تذكر في ختام التحليل أو في بدايته كتوصية بأهميتها ثم يمضي التحليل مركزاً على العناصر الاقتصادية[4].

---

(١) Joseph A. Schumpeter, «The Theory of Economic Development» (New York: Oxford University Press, 1961), p. 63.

(٢) د. علي السلمي: «التفسير السلوكي للظواهر الاقتصادية». مجلة مصر المعاصرة، عدد أبريل ١٩٧٠، ص ١٥٩.

(٣) جونار ميردال: «العالم الفقير يتحدى». ص ٢٥، ترجمة عيسى عصفور، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥.

(٤) W.C. Peterson, Income, Employment and Economic growth, (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1978), p. 500.

□ **ملاحظات حول نظرة الاقتصاديين للتخلف:**

هناك عنصران ينبغي أن يتوافرا في أيِّ دراسة علمية للتخلف الاقتصادي هما:

أن التخلف ظاهرة مركبة متعددة الأبعاد، وأنه ظاهرة تاريخية.

١ ـ التخلف ظاهرة مركبة متعددة الأبعاد:

معنى ذلك أنه ظاهرة تتفاعل في إيجادها جميع جوانب المجتمع بدرجة أو بأخرى فالتخلف الاقتصادي لا يوجد في مجتمع ما بمفرده متعايشاً مع تقدم سياسي واجتماعي، وإنما يوجد التخلف الاقتصادي نتيجة تخلف سياسي واجتماعي وثقافي.

ومرجع ذلك أن التخلف الاقتصادي لا يقصد به شح وندرة موارد المجتمع مع وجود الممارسة الصحيحة لاستخدامها، وإنما هو في الحقيقة ينصرف إلى وجود فوضى في الإنتاج، وفوضى في التوزيع، يترتب عليها ندرة في المنتجات، أو تشوه في بنيانها بحيث تتواجد الكماليات دون الضروريات، ويعيش الثري بجوار الفقير المسكين. فهو سوء استخدام لما هو متاح، وليس شح المتاح وندرته[١].

ومن الواضح أن مصدر تلك الفوضى ليس هو فقط رداءة استخدام أدوات أو أساليب فنية، وإنما هو في الحقيقة دالة في فساد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لهذا المجتمع.

إذن التخلف ظاهرة مركبة فهو لا يقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة في المجتمع، ومتى وجد فلا يمكن رده لعامل واحد.

وفي ضوء ذلك فإن وصف التخلف بأنه تخلف اقتصادي، أو تخلف اجتماعي، أو تخلف سياسي... الخ فيه قدر كبير من التجوز، ولا يسوغ القول به إلا لمجرد الدراسة والتحليل.

---

(١) F. Williamson, «Economic Development» New Jersey, Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, 1967), p. 7.

ومع ذلك فإن الباحث يرى أن التحليل والدراسة لا يبرران قيام تلك الأوصاف للتخلف، لأن ذلك يجعلنا ننحرف في بحثنا فنركز على عوامل، ونهمل الأخرى، فلا يتحقق العلاج السليم، والأسلوب العلمي الصحيح لتناول هذه الظاهرة يستدعي قيام مجموعة من خبراء الاقتصاد والاجتماع والتاريخ والدين بدراستها دراسة متكاملة. لا أن يترك لفئة متخصصة في حقل واحد، حتى ولو كان الحقل الاقتصادي، فمن الخطورة الكبيرة أن تعالج القضية على هذا النحو.

وعلينا ــ معشر الاقتصاديين ــ أن نعي جيداً أن التخلف بمفهومه الاقتصادي إذا لصق بمجتمع فلا يلتصق أولاً بمعناصره الاقتصادية، وإنما يلتصق أساساً بعناصره الأخرى ومن ثم الاقتصادية، بحيث لو تمكن مجتمع ما من توفير نظام سياسي رشيد ونظام اجتماعي وثقافي رشيد فمن السهولة بمكان أن يحقق مستوى اقتصادياً متقدماً. وليس هذا القول ننفرد به، وإنما هو قول نفر من كبار الاقتصاديين.

يقول الاقتصادي الشهير جوزيف شومبيتر:

«The explanation of the development must be sought outside the group of factors which are described by economic theory»[1].

ومعناه أن تفسير التنمية يجب أن يكون خارج مجموعة العوامل التي تعنى بها النظرية الاقتصادية.

ويقول جيرالد ماير:

«من المسائل الأساسية التي تجابهنا معرفة الحد الذي يجوز لنا أن نذهب إليه في تفسير التنمية ضمن المصطلح الاقتصادي وحده، ذلك أنه لا مفر من النظر في الاعتبارات غير الاقتصادية في سبيل إعطاء تفسير كامل للتنمية، فالاقتصاد ليس جهازاً أو نظاماً آلياً. والقوى الاقتصادية لا تعمل كقوى الطبيعة، بل يجب أن تفهم من ضمن إطار اجتماعي ثقافي، وهذا يصح بالأولى

(١) Joseph A. Schumpeter, op.cit., p. 63.

عند النظر في مشكلات التنمية التي تلعب العوامل السياسية والاجتماعية والنفسية دوراً مباشراً وبارزاً فيها. فنوع الحكومة والنظام التشريعي، ومستويات التعليم، والصحة، ودور العائلة، ودور الدين كلها أمور تؤثر في مجرى التنمية[1].

ويقول أ. هـ هانسون:

«يمكن القول إجمالاً بأنه من النادر أن يمتلك شعب دولة متخلفة تلك المنظمات، أو يكشف عن تلك الاتجاهات التي تساعد على التنمية الاقتصادية، وإذا قدر لدولة أن تمتلك مثل هذه المنظمات فلن تبقى متخلفة إلى فترة طويلة»[2].

من هذا كله نجد أن اختزال التخلف الاقتصادي في مجرد التغيير الاقتصادي تشويه لحقيقة التنمية[3] فهي عملية إنسانية شاملة تتطلب متغيرات اقتصادية، وكذلك عوامل نفسية واجتماعية[4].

وإذا كان ذلك حقاً فإن البحث الاقتصادي في التخلف والتنمية لم يراع هذه الحقيقة المرعاة الكافية، فانصرف مركزاً على المتغيرات الاقتصادية، وإذا عنَّ له أن يشير إلى المتغيرات الأخرى فهي من باب الإشارة والتوصية لا من باب إدخالها في صلب تحليله.

---

(١) ماير وبولدوين: التنمية الاقتصادية. ترجمة د. يوسف صايغ، ص ٤١ ج ١، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٦٤.

(٢) أ. هـ. هاتسون: المشروع العام والتنمية الاقتصادية. ج ١ ص ٧٨، ترجمة محمد أمين إبراهيم، الدار المصرية للتأليف ١٩٦٣.

(٣) د. إسماعيل صبري عبد الله. نحو نظام اقتصادي عالمي جديد، ص ١٦٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاصدارة الثانية، سنة ١٩٧٧.

د. عبد الحميد الغزالي: «التخلف الاقتصادي». تعريف وتحليل، ورقة مقدمة للبرنامج الأول للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي المنعقد في القاهرة ١٩٨١.

(٤) د. صلاح نامق: «الجوانب الأخلاقية في التنمية». ص ١٨، دار النهضة العربية ١٩٧٣.

٢ ـ التخلف الاقتصادي ظاهرة تاريخية:

تخلف المجتمع لا يحدث بين يوم وليلة، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل أن نعرف على وجه الدقة اللحظة التاريخية التي حدث فيها التخلف. فهو عملية تبدأ بصورة غير مرئية، ثم تتراكم وتنمو وتتضخم، بحيث تصبح ظاهرة جاثمة على صدر المجتمع.

ومن ثم فإنه عند وصف مجتمع ما، أو تصنيفه يمكن أن يقال عنه إنه متخلف أو متقدم، بدلالة مظاهره وخواصه فمثلاً يقال إن هذا المجتمع متخلف اقتصادياً حيث إن زراعته متخلفة أو صناعته متخلفة أو أفراده أميون، أو ليس لديه القدر الكافي من رؤوس الأموال... الخ.

ولكن عند ذكر الأسباب لا يكفي هذا فلا يكفي أن يقال أن سبب تخلف هذا المجتمع جهل أفراده، أو تخلف صناعته، أو ندرة رأسماله. فهذه ظواهر أو خصائص، ولكنها ليست الأسباب فالأسباب تاريخية، فما هو السبب وراء تخلف الصناعة أو وراء ندرة رأس المال.

هنا نكون قد بحثنا فعلاً عن الأسباب الأولية والبعيدة، والتي هي في حقيقتها المقدمة التي أنتجت تلك الظواهر والخصائص.

ولكن ما يحدث في التحليل الاقتصادي المعاصر هو الاكتفاء بتناول ما هو ظواهر وخصائص دون الغوص وراء الأسباب والمقدمات.

ومن ثم فإنه على الباحث في التخلف الاقتصادي أن يسبر عمق التاريخ للتعرف على بدء نشوء تلك الظاهرة وكيف تراكمت واستفحلت.

فمثلاً في دراسة العالم الإسلامي، وواقعه الاقتصادي المعاصر، من حيث الوصف والتصنيف يصنف ضمن الدول المتخلفة هذا صحيح. ولكن أن يقال أن سبب تخلفه هو ندرة رأس المال فيه أو كذا أو كذا فإن ذلك لا نراه صحيحاً، حيث إن تلك الأشياء هي ظواهر ونتائج لتخلفه فما الذي أصاب العالم الإسلامي، وهو ذو التاريخ العريق والمجد الاقتصادي الذي لا يجادل فيه أحد؟

وهكذا فإن البحث في التخلف الاقتصادي عليه أن يراعي أنه ظاهرة مركبة تاريخية.

□ **المفهوم الإسلامي للتخلف الاقتصادي:**

في البداية للباحث ملاحظة على نفس لفظ «التخلف» فمع الصحة اللغوية له إلا أن استخدامه للدلالة الاقتصادية المعهودة يحمل في طياته الغموض، وعدم التحديد، بل ويحمل أيضاً قدراً من التمويه فهو لا يترجم بدقة حقيقة وضع الدول التي سميت به كما أنه لا يرشد الرشد الصائب إلى ما ينبغي عمله. ونحن نستخدمه هنا في ضوء تلك الملاحظة إلى أن يكتشف مصطلح جديد أكثر صلاحية في الدلالة على المقصود[1].

في الإسلام نجد مبادىء وتوجيهات نستطيع في ضوئها أن نتعرف على المفهوم الإسلامي للتخلف الاقتصادي وأسبابه وعناصره.

يمكن القول أن هناك معياراً للتقدم والتخلف يحتوي على ثلاثة عناصر أساسية هي:

١ ــ وجود الموارد الطبيعية الملائمة.

٢ ــ وجود الجهد البشري الفعال الذي يتعامل مع تلك الموارد، ويحيلها إلى منتجات نافعة.

٣ ــ وجود القيم التي تضمن بصفة مستمرة تفاعل الجهد البشري مع الموارد، ومن ثم دوام عملية الإشباع المتزايد للحاجات.

إذا تواجدت تلك العناصر مجتمعة، يعتبر المجتمع مجتمعاً متقدماً، أو بالتعبير القرآني مجتمعاً يحيا حياة طيبة، يجمع بين رغد العيش واطمئنان النفس. وإذا تخلف في عنصر من تلك العناصر فقد طيب الحياة فإذا خلا من

---

(١) والباحث في ذلك يخالف ما ذهب إليه د. محمد عبد العزيز عجمية من الإشادة بهذا اللفظ والتأكيد عليه في كتابه «التنمية الاقتصادية»، ص ٣٦، دار الجامعات المصرية، الاسكندرية ١٩٨٠.

الموارد الطبيعية المناسبة فعليه أن يبذل قصارى جهده في تعويضها وإلا كان فقيراً. ولا نقول كان متخلفاً ما دامت بقية العناصر قائمة.

وإذا فُقِدَ الجهد البشري في عمليات الإنتاج، مع توفر الموارد فإنه في تلك الحالة يعتبر متخلفاً إذ أمكنه التقدم ولم يفعله. وإذا فقد مجموعة القيم الصالحة التي تضمن دوام التلاحم، ونمو الإنتاج، وعدالة توزيعه فإن ضخامة إنتاجه الاقتصادي لن تستمر طويلاً، وإذا كان متقدماً فهو تقدم وقتي سرعان ما يزول.

والقرآن الكريم حافل بالأمثلة التي تعبر عن ذلك أصدق تعبير.

قال تعالى ﴿وضربَ اللَّهُ مثلاً قريةً كانت آمِنةً مُطمئِنَّةً يأتِيها رِزقُها رَغَداً من كُلِّ مكانٍ فَكَفَرت بأنعُمِ اللَّهِ فأَذَاقَها اللَّهُ لِبَاسَ الجوعِ والخوفِ بما كانوا يصنعون﴾[1].

هنا نجد مجتمعاً يحيا حياة طيبة فيها الأمن، ورغد العيش، ووفرة الرزق فهو مجتمع متقدم، ولكن سرعان ما تخلف فيه عنصر القيم، فزال تقدمه وتغير حاله إلى جوع، وخوف وعدم استقرار.

ويقول تعالى في قصة سبأ: ﴿لقد كان لسبأ مسكنهم آيةٌ جَنَّتان عن يمين وشمال كُلُوا من رزق ربِّكم واشكروا لهُ بلدةٌ طيبةٌ وربٌّ غفور. فأعرضوا فأرسَلْنا عليهم سَيل العَرِم وبدَّلناهُم بجَنَّتَيهِم جَنَّتين ذواتى أُكُلٍ خَمْطٍ وأَثلٍ وشيءٍ من سدر قليل. ذلك جَزيناهُم بما كفروا وهل نُجازي إلا الكفور﴾[2].

مجتمع كان في غاية من التقدم الاقتصادي. فيه الموارد وفيه الجهد البشري الذي حول الموارد إلى جنات، وفيه القيم الصالحة، فماذا كان مصيره؟ أعرض فانهار التقدم ووصل في حال التخلف. كذلك فهناك المجتمع المصري القديم مجتمع يحيا حياة الرغد والوفرة، ثم طغى وانحرف فماذا كانت النتيجة؟

(١) سورة النحل: الآية رقم ١١٢.
(٢) سورة سبأ: الآيات رقم ١٥، ١٦.

زال كل شيء ﴿كم تركوا من جنَّاتٍ وعيون وزُروع ومَقَام كريمٍ وَنَعْمةٍ كانوا فيها فاكِهين كذلك وأورثناها قوماً آخرين فما بَكَتْ عليهمُ السماءُ والأرضُ وما كانوا منظرين﴾[1].

وهكذا تتوالى الآيات موضحة لنا أبعاد التقدم والتخلف وعناصره.

فالمال والموارد وحدها لا تكفي، مع أنها عنصر ضروري في طيب الحياة فهي قوام المعيشة. قال تعالى: ﴿ولا تُؤتُوا السُّفهاءَ أموالَكُمُ الَّتِي جعل اللَّهُ لكُم قياماً﴾[2] ﴿المالُ والبنونَ زينةُ الحياةِ الدُّنيا﴾[3].

وقال صلى الله عليه وسلم: «نعم المال الصالح في يد الرجل الصالح»[4] وفي حديث آخر «سعادة المرء المسلم المسكن الواسع، والجار الصالح، والمركب الهنيء»[5].

وبهذا نخلص إلى أن تقدم المجتمع وتخلفه، أو طيب حياته وضنكها يتوقف على: مدى توافر الطيبات التي تشبع للإنسان حاجاته الحقيقية من مأكل، ومسكن، وملبس، وعلم، وعلاج... الخ ومدى توافر القيم الصالحة التي تضمن دوام هذا الإشباع.

وفي ضوء ذلك نرى أن التخلف الاقتصادي يرجع أساساً إلى الإنسان، وخاصة من حيث أخلاقه وقيمه وسلوكياته، مع عدم إهمال عنصر المال، ولا عنصر النشاط الاقتصادي للإنسان.

---

(١) سورة الدخان: الآيات ٢٥ إلى ٢٩.

(٢) سورة النساء: الآية رقم ٥.

(٣) سورة الكهف: الآية رقم ٤٦.

(٤) رواه أحمد والطبراني بإسناد صحيح. أنظر الحافظ العراقي: «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار» مطبوع مع إحياء علوم الدين. ج ٣ ص ٢٣٤، دار المعرفة بيروت بدون تاريخ.

(٥) رواه البخاري في الأدب المفرد، ص ٥٤، نشر قصي الدين الخطيب، القاهرة ١٣٧٩هـ، وأخرجه الحاكم في المستدرك بألفاظ قريبة، وقال فيه صحيح الإسناد «المستدرك في الصحيحين»، ج ٢ ص ١٤٤. نشر محمد أمين دمج، بيروت بدون تاريخ.

وهـذا عكس ما ذهب إليه الاقتصاد الوضعي من تركيز على المال أولاً، ثم السلوك الاقتصادي للإنسان ثانياً.

بهذا المفهوم للتخلف نصل إلى القول بأنه عمليـة إنسانيـة أو عملية حضارية كما يطلق عليها بعض الكتاب[1]، وليس مجرد عملية اقتصادية تقتصر على المتغيرات الاقتصادية.

وفي المطلب التالي نعرض للعوامل المسؤولة عن وجود ظاهرة التخلف، واستفحالها يوماً بعد يوم.

المطلب الثاني:

العوامل المسؤولة عن التخلف الاقتصادي في العالم الإسلامي

□ **ندرة رأس المال:**

يدور هذا الاتجاه حول رأس المال، واعتباره قطب التقدم، ومن ثم فإن ندرته تعتبر العامل الأساسي في حدوث التخلف.

وتبدو عملية التراكم الرأسمالي في صورة فـائض نقدي يتحـول إلى رأسمال تجاري، ومنه إلى رأسمال صناعي وإنتاجي. فمتى قامت تلك العملية بمراحلها هذه في مجتمع ما فإن هذا إيذان بأنه مجتمع متقدم اقتصادياً، وإلاّ فقد حكم عليه بالتخلف. وبرغم الانتقادات العديدة التي ووجه بها هذا الاتجاه، إلاّ أنه استحوذ على اهتمام الكثير من رجال الاقتصاد، وتنوعت تحليلاتهم له[2].

---

(١) د. حسن صعب: «المقارنة المستقبلية للإنماء العربي». ص ١١، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.

(٢) Nurkse, «Problems of Capital formation in underdeveloped countries».

د. محمد يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». ص ٢٣٤، مطبعة الرسالة ١٩٦٥.

د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصـادي عالمي جـديد». ص ٦، مرجع سابق.

د. محمد عبد العزيز عجمية: التنمية الاقتصادية. ص ١٥، وما بعدها، مرجع سابق.

ومع الاعتراف بخطر رأس المال في عملية التنمية، ومع الاعتراف الكامل بندرته الشديدة على مستوى الغالبية العظمى من بلدان العالم المتخلف. برغم ذلك إلاّ أنه يبقى تساؤل هام يرد على هذا التحليل وهو: ما السبب في تلك الندرة الشديدة في رؤوس الأموال في تلك البلدان؟ ولم لم يتراكم لديها كما تراكم لدى غيرها؟ وقد صاغ الإجابة على هذا التساؤل الاقتصادي نيركس في نظريته الشهيرة بالحلقة المفرغة للفقر. وقد عيبت تلك النظرية التي تركز على «مركزية رأس المال في عملية التخلف والتنمية» من عدة وجوه نذكر منها:

إن القول بذلك لا يسهم في رسم السياسة الفعالة لعلاج التخلف حيث أن رأس المال خاصة العيني منه لا يتوافر لدى بلدان العالم المتخلف، ويحول دون استيراده عقبات عديدة. كذلك فقد أكدت الدراسات على أن مشكلة العالم المتخلف المتمثلة في ندرة رأس المال، لا ترجع إلى ضآلة الفائض والمدخرات، بقدر ما ترجع إلى تبديده وتضييعه.

ففي دراسة عن الاقتصاد المصري تبين أن الفائض الاقتصادي في قطاعي الصناعة والزراعة ١١٠٢، ١١٨١، ١٢٥٠، ١٣٥١ مليوناً في سنوات ١٩٦٨/١٩٦٩، ١٩٦٩/١٩٧٠، ١٩٧٠/١٩٧١، ١٩٧١/١٩٧٢ على التوالي مع أن الاستثمار الكلي لم يتعد في أي سنة من هذه مبلغ ٦٠٠ مليون جنيه، مما يعني أن المشكلة في جوهرها ليست مشكلة ندرة رؤوس أموال، بقدر ما هي تبديد مصادرها وكبت تعبئتها[1].

---

(١) د. عبد الهادي النجار: «الفائض الاقتصادي الفعلي ودور الضريبة في تعبئته بالاقتصاد المصري». رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الحقوق جامعة الإسكندرية عام ١٩٧٤، وقد قام بنشرها المكتب المصري الحديث ١٩٧٤، انظر: ص ١٢٥.

د. محمد دويدار: «نحو استراتيجية بديلة للتصنيع العربي». مجلة مصر المعاصرة، ص ٧٨، ابريل ١٩٧٨.

د. فؤاد مرسي: «محاولة لصياغة المفهوم المادي». المجلة الاقتصادية، ص ٣٦ وما بعدها، معهد التخطيط القومي، مذكرة رقم ١١٩٣، مارس ١٩٧٧.

ولو كانت المشكلة مشكلة مالية فحسب لأمكن التغلب عليها مباشرة عندما زالت ندرة رأس المال من بعض الدول مثل الدول البترولية.

إن هذه النظرية أهملت البعد التاريخي للتخلف، وحصرت النظر إليه في كونه حالة حاضرة، فالمجتمع متخلف لأن كمية رأس المال لديه غير كافية، وفي صدد تفسيرها لندرة رأس المال لم تقدم التحليل الكافي الذي يمكن من انتهاج سياسة إنمائية فعالة. فالمسألة في ضوء تلك النظرة دخلت في نطاق الحلقة المفرغة. إذ أن رأس المال نادر لأن المدخرات ضئيلة. وضآلة المدخرات ترجع إلى انخفاض مستوى الدخل، وانخفاض مستوى الدخل يرجع إلى ندرة رأس المال المستخدم في الإنتاج وهكذا.

وأمام هذه الانتقادات وغيرها قدم الفكر الاقتصادي نظرة بديلة للعوامل المسؤولة عن التخلف ومن ذلك:

□ **العلاقات التاريخية والاقتصادية الدولية:**

وأصحاب هذا الاتجاه، ينظرون للتخلف الاقتصادي، السائد حالياً في العالم النامي في إطار تاريخي، وإطار دولي، فالتخلف يجد عامله التاريخي في العلاقات الدولية التي ربطت شطري العالم في القرون الماضية، والتي رتبت استنزاف موارد وطاقات العالم المتخلف، تحقيقاً وتدعيمًا لتنمية العالم الغربي، ولم يقتصر العالم الغربي في ذلك عند حد استنزاف الموارد المادية من محصولات ومعادن، بل تجاوزها إلى استنزاف الطاقة البشرية، فقام بترحيل الآلاف من العاملين من بلادهم إلى أوروبا وأميركا. لتشغيلهم بأجور زهيدة تحفظ عليهم مجرد البقاء كأيدي عاملة. وتذكر المصادر أن أوروبا قد مارست تلك العملية مع أفريقيا على مدار ثلاثة قرون كاملة[1].

وهكذا فإن الاستعمار الذي أحكم قبضته على العالم المتخلف حالياً لم يكن ذا صبغة سياسية، بقدر ما كان ذا طابع اقتصادي عن طريق

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ١٤١ وما بعدها، مرجع سابق.

الاستثمارات الأجنبية المتجهة أساساً لمصالح البلاد المتقدمة. وعن طريق كبت رأس المال الوطني من التحول من مجرد النقود أو الشكل التجاري إلى رأسمال صناعي[1].

والتخلف من جهة أخرى يجد عامله الدولي في النمط السائد للعلاقات الاقتصادية الدولية. وتشمل العلاقات الاقتصادية الدولية التجارة المنظورة وغير المنظورة، والتحويلات الرأسمالية، وكذلك ما يتعلق بالتكنولوجيا، والإمكانيات الفنية والإدارية[2].

ومن الملاحظ أن تلك العلاقات تضغط بثقلها على إمكانية تقدم البلاد النامية بما تفرضه من معدلات تبادل في غير صالحها، ومن سياسات حمائية لمنتجات الدول المتقدمة الزراعية والصناعية. ومن تكتلات اقتصادية. ومن أقوى الأدلة الدامغة على ذلك الدعوة العالمية الرسمية لقيام نظام اقتصادي دولي جديد[3].

نخلص من ذلك بالقول إن التخلف الاقتصادي يجد تفسير منشئه في

---

(١) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ١٧٨، مرجع سابق.
شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ص ٢٨ وما بعدها، ترجمة د. إسماعيل صبري عبد الله، دار المعارف، ١٩٦٦.
بول باران: «الاقتصاد السياسي والتنمية». ص ٢٢٩ وما بعدها، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، دار القلم، ١٩٦٧.
موريس دوب: «التنمية الاقتصادية والدول النامية». ص ٢٦ وما بعدها، ترجمة د. صلاح نامق، دار النهضة العربية، ١٩٦٦.
د. علي لطفي: «التنمية الاقتصادية». ص ١٠٩، مكتبة عين شمس، ١٩٨٢.

(٢) هانزا باخمان: «العلاقات الاقتصادية الخارجية للدول النامية». ص ٩، ترجمة مصطفى عبد الباسط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

(٣) لمزيد من التفصيل انظر:
د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٧١ وما بعدها، مرجع سابق.
محبوب الحق: «شعار الفقر». ص ١٣٧ وما بعدها. مرجع سابق.

العلاقات التاريخية التي تمثلت في استعمار هذه البلدان النامية. كما يجد تفسير تراكمه، واستمراريته بل واستفحاله في النمط للعلاقات الاقتصادية الدولية.

وحقيقة لا نستطيع أن نخطىء هذا الاتجاه لا في بعده التاريخي، ولا في بعده المعاصر إذ من المعروف أن تلك العلاقات الدولية لعبت وما زالت تلعب دوراً حاسمًا في وجود واستمرارية التخلف الاقتصادي.

ولكن يعيبه أنه لم يأخذ في الحسبان اعتبارين نراهما أساسيين في تفسير وجود ودوام التخلف:

الأول: لم تمكنت الدول الغربية من استعمار الدول النامية حالياً؟ وخاصة منها الدول الإسلامية.

والثاني: أنه لم يتطرق إلى الجوانب الاجتماعية، والثقافية للعلاقات الدولية. فمن الملاحظ أنه ـ وطبقاً لما أكدته أبحاث العديد من الاقتصاديين ـ في ظل تلك العلاقات قد تأثرت ثقافات وقيم وأنماط سلوكيات الدول النامية بما لا يتفق ومتطلبات تنميتها[١]. وعلى حد تعبير بعضهم فليست التنمية بتغيير شكل الثوب أو طريقة طهي الطعام، وأسلوب الحديث[٢]. وفي ذلك يقول البروفيسور (Ralf Dahrendorf) «التنمية لا تعني بالضرورة إتباع النمط الغربي»[٣].

---

(١) ج. م البرتيني نام، أفولا: «التخلف والتنمية في العالم الثالث». ص ١٣٦، ترجمة زهير الحكيم، دار الحقيقة بيروت.

(٢) جونار ميردال: «العالم الفقير يتحدى». ص ٤٥، مرجع سابق.

(٣) انظر: الورقة التي قدمها للندوة الأولى للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي بعنوان هجوم على خرافة التنمية (Attacking the Myths of Development) المنعقد في القاهرة في الفترة من ٨/٢٩ حتى ١٩٨١/٩/١٧.

المطلب الثالث:

عوامل التخلف الاقتصادي في العالم الإسلامي المعاصر

إذا حاولنا أن نتعرف على السبب الحقيقي وراء الواقع الاقتصادي الذي عليه المسلمون الآن، والذي يصنف ضمن مجموعة الدول غير المتقدمة، فعلينا أن نتعرف على ذلك من خلال القانون الإلهي الذي بينه وفصله وأكد عليه القرآن الكريم.

نحن اليوم نعيش حياة التخلف الاقتصادي، وكنا من قبل بإجماع كتب التاريخ مجتمعاً متقدماً اقتصادياً ذا رخاء ووفرة وقوة. فما سبب هذا التحول؟

لقد طبق الله تعالى علينا سنته التي أظهرها لنا في قرآنه الكريم.

إن السبب الرئيسي والأساسي لما نحن عليه الآن يتلخص في كلمة واحدة «الإعراض» لقد أعرضنا عن تعاليم، وأوامر الله عز وجل، ونواهيه، فحل بنا التخلف الذي نعيشه الآن.

ونحن كمسلمين نؤمن بكتاب الله تعالى، ونؤمن بما فيه لا نجد سبباً لما نحن عليه اليوم غير سبب واحد هو السبب القرآني المتمثل في الإعراض عن تعاليم الله.

فالأرض الإسلامية هي الأرض، والموارد هي الموارد، والإنسان كجهد وطاقة إنتاجية هو هو، فما الذي حدث حتى زالت الوفرة والقوة، وحلت الندرة والضعف؟ الذي حدث هو زوال العنصر الثالث من عناصر التقدم، وهو القيم الصالحة التي يريد الله تعالى لها أن تسود فترتقي الحياة وتتقدم.

لو نظرنا في قصة سبأ المتقدمة لوجدنا مجتمع سبأ في مرحلة التخلف مجتمعاً فقيراً مقسمًا، ومجزأ لا يمتلك رؤوس الأموال المادية القائمة. فإذا أردنا أن نتعرف على سبب ذلك فلا نقف عند اللحظة التي نراه فيها على هذا الشكل، وإنما علينا أن نسترجع تاريخه خاصة. وقد كان غنياً متقدماً، فسنجد أنه أعرض

عن الله فدمرت موارده ورؤوس أمواله، فأصبح متخلفاً. وهكذا حال العالم الإسلامي اليوم.

وإذا قلنا أن سبب تخلفه هو إعراضه عن الله عز وجل فإن هذا الإعراض قد تبدى في مظاهر وجوانب متعددة نذكر منها:

□ في المجال السياسي:

ظهر إعراض المسلمين عن تعاليم الله في عدم الالتزام بمفهوم الأمة الواحدة والدار الواحدة، فتفتتوا إلى ديار، وإلى دويلات. فحدث التنازع، ومن ثم الفشل والضياع، قال تعالى: ﴿ولا تَنَازعوا فَتَفْشَلوا وتَذْهَبَ ريحُكُم﴾[1].

وتبدى كذلك في عدم وعي الحاكم بمسؤوليته ونسيانه قوله صلى الله عليه وسلم «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» وقوله صلى الله عليه وسلم «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فاحتجب دون خلتهم وحاجتهم وفقرهم إلّا احتجب الله يوم القيامة دون خلته وحاجته وفقره»[2].

وتبدي كذلك في عدم المشورة والإنفراد بالرأي، ونسي قوله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم ﴿وشَاوِرهُم في الأمر﴾[3].

وتبدى أخيراً في عدم أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بين الأفراد بالعدل ناسياً قوله تعالى: ﴿إن اللّه يأمُركُم أن تُؤدُّوا الأماناتِ إلى أهلها وإذا حكمتُم بين النَّاس أن تَحْكُموا بالعدل﴾[4].

وهكذا حدث الإعراض عن تعاليم الله تعالى في المجال السياسي فانهار بذلك صرح من صروح التقدم الاقتصادي.

---

(١) سورة الأنفال: الآية رقم ٤٦.

(٢) رواه أبو داود. انظر: النووي: «رياض الصالحين». ص ٢٦٦، طبع على نفقة عبد الرحمن محمد، ١٣٥٨هـ.

(٣) سورة آل عمران: الآية رقم ١٥٩.

(٤) سورة النساء: الآية رقم ٥٨.

□ **وفي المجال الاجتماعي**: ظهر الإعراض عن تعاليم الله عز وجل في عدم الالتزام بمبادىء الأخوة والتناصح والاحترام المتبادل، وصيانة الأسرة من العبث، وغير ذلك من النظم الاجتماعية التي أقامها الإسلام لتجعل من المجتمع كله وحدة واحدة. ومعنى هذا زوال ركيزة من ركائز التقدم.

□ **وفي المجال الثقافي**: ظهر الإعراض عن تعاليم الله عز وجل في عدم الالتزام بنشر العلم والمعرفة، وبدراسة الكون، والتعرف على سنن الله تعالى، وباكتشاف الموارد، وحسن استخدامها، وبتأمين كل علم يحتاجه المجتمع بالقدر الكافي تطبيقاً للفرض الكفائي الذي انفرد به الإسلام، وهكذا ضربت الأمية بسهمها على صدر العالم الإسلامي بعد أن كان منارة العلم.

وكذلك فقد انحرفت فيه العلوم عن طريقها الرشيد الذي خطه لها الإسلام، فانصرفت إلى معارف قليلة الجدوى من فلسفة وجدل وبحث فيما وراء الطبيعة، وتركت المجال الإسلامي، وهو الكون بما فيه. وبذلك فقد زالت ركيزة أخرى من ركائز التقدم.

□ **وفي المجال الاقتصادي**: ظهر الإعراض عن تعاليم الله تعالى في عدم بذل الجهد في الكسب والعمل والإنتاج عملاً بقوله تعالى ﴿فامشوا في مَنَاكِبِهَا وكلوا من رِزقِهِ﴾[1] وبقول رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم «طلب الحلال فريضة بعد الفريضة»[2]، بدلاً من ذلك انتشر الزهد بمفهومه الخاطىء الذي يعني الإنصراف عن الدنيا كسباً وإنتاجاً.

كما ظهر الإعراض في عبادة المال من جهة أخرى، والحرص عليه، وعدم أداء حقوق الله تعالى فيه، فهم في المال بين مُفرِط ومُفرِّط. وبذلك فقد زالت ركيزة من ركائز التقدم.

---

(١) سورة الملك: الآية رقم ١٥.

(٢) رواه الطبراني، والبيهقي في الشعب. انظر: الحافظ العراقي: «المغني عن حمل الأسفار». ج ١، ص ٢٢٨، مرجع سابق.

إذن سبب تخلف المسلمين يرجع في أصله إلى الإعراض عن الله عز وجل الذي تمثل في مختلف مجالات الحياة، خاصة على المستوى الرسمي منها سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً. من تفتت وتجزئة، وعدم تحكيم الشريعة في شؤونهم، وأحكامهم، وعدم قيام التعليم على ما يراه الإسلام، وغير ذلك من المظاهر. وهكذا فقد أدخل العالم الإسلامي نفسه بنفسه في حلقة التخلف ﴿ومن أَعرضَ عن ذِكري فإنَّ له مَعِيشَةً ضَنْكاً﴾[1] فإذا أردنا أن نزيل التخلف فعلينا أن نبدأ من أول خطوة انحرفنا فيها، وليس من آخر خطوة وقفنا عندها. لقد نصت الآية الكريمة على مقدمة ونتيجة. فالمقدمة هي الإعراض عن تعاليم الله، والنتيجة هي المعيشة القاسية.

وإذا كان هذا هو السبب الذاتي الأصيل لما هو عليه المسلمون اليوم، فإن هناك سبباً ثانياً قد عمل هو الآخر عمله في استمرارية التخلف واستفحاله، وهو سيطرة الحضارة الغربية على شؤون العالم الإسلامي، ليس فقط في المجالات الاقتصادية بل في شتى المجالات.

لقد أقام الغرب نظمًا اقتصادية دولية من شأنها ضمان نزوح موارد وثروات الشعوب النامية، ومنها الشعوب الإسلامية إلى بلاده، وضمان سيرها في فلكه. ومن ثم فإنه يحرص على أن تظل أقل منه حتى تظل تابعة له[2].

كما أقام نظمًا اجتماعية واقتصادية وثقافية في داخل تلك البلاد، تعمل جاهدة على دوام إبعاد المسلمين عن تعاليم الإسلام، حتى يتمكن من دوام سيطرته عليهم. لمعرفته التامة بما في الإسلام من مصادر القوة لو تمسك به المسلمون لسادوا كما كان بالأمس. وغير خاف أهمية النظم السياسية والثقافية في قضية التنمية[3].

---

(١) سورة طه: الآية رقم ١٢٤.

(٢) و.و روستو: «مراحل النمو الاقتصادي». ص ٤٣ وما بعدها، ترجمة برهان دجاني، المكتبة الأهلية، بيروت سنة ١٩٦٠.

Jan Tinbergen. The design of development. The Johns Hopkins Press, 1958, pp. 4-6.

وهكذا نجد أن هناك سببين وراء التخلف الاقتصادي المعاصر للمسلمين:

أحدهما سبب ذاتي يرجع إليه نشأة التخلف، وهو الإعراض عن تعاليم الله في مختلف مظاهره، والثاني سبب خارجي تمكن من العمل بوجود السبب الداخلي، فعمل على تراكم التخلف واستفحاله يوماً بعد يوم.

وإذن فعلينا أن نزيل هذين السببين كي يتحقق لنا التقدم الاقتصادي المنشود. وفيما يلي نبحث كيف نطبق الإسلام في جزيئة من جزئياته، وهي عبارة عن فرع من فروع توجيهاته الاقتصادية وهو فرع التمويل. وقبل أن نفرغ لذلك علينا أولاً أن نعرض بعجالة للوضع التمويلي المعاصر في العالم الإسلامي. ثم بعد ذلك نكرس كل الرسالة لتبيان المنهج الإسلامي في التمويل.

المبحث الثاني:

مشكلة التمويل في العالم الاسلامي

في هذا المبحث نعرض لأساليب التمويل المطروحة، والتي طبقها العالم الإسلامي بشكل أو بآخر، ونتعرف على أهم سماتها من خلال ما أسفرت عنه تجربتها، ثم نقوم ببحث فعاليتها في ضوء معايير معينة، بهدف التعرف على ما إذا كان في حاجة لأسلوب تمويلي مغاير. وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أهم السمات التمويلية للأساليب المطروحة.
المطلب الثاني: فعالية الأساليب التمويلية المطروحة.

المطلب الأول:

أهم السمات التمويلية للأساليب المطروحة

يسود العالم المعاصر نظامان تمويليان، نظام التمويل الرأسمالي، ونظام التمويل الاشتراكي. ويقوم التمويل الرأسمالي على أساس التمويل الفردي، فالفرد هو الممول، كما أنه هو المستثمر. ومن ثم فإن الاستثمارات تعتمد أساساً على الإدخار الاختياري. بينما يقوم التمويل الاشتراكي على أساس أن الدولة هي الممولة كما أنها هي المستثمر، ومن ثم فإن المصدر الأساسي للتمويل هو الإدخار العام «إيراد المشروعات العامة» كما يتمثل كذلك في الإدخار الإجباري ممثلاً في الضرائب[1].

(1) س. واجل: «فن التخطيط». ص ٦٧، ترجمة، د. راشد البراوي، مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ١٩٦٣.
=

ولا يعني ذلك عدم وجود أي دور للفرد في الاقتصاد الاشتراكي، فمن المسموح به أن يدخر الفرد، وأن يضع مدخراته في صناديق التوفير نظير فائدة كي تمول بها الدولة مشروعاتها[1]، كذلك فإنه في ظل التمويل الرأسمالي فإن هناك دوراً للدولة من حيث التمويل فهناك الضرائب المتنوعة، ومن حيث الاستثمارات، فهناك الاستثمارات العامة في البنية الأساسية، بل وفي بعض المشروعات الإنتاجية.

كذلك فقد تواجدت صيغ تمويلية ذات خصائص مميزة في بعض البلدان، ومن ذلك الاعتماد على كل من التمويل العام والتمويل الفردي، مع تفاوت الحدود بين كل منهما من حالة لأخرى[2].

وقد استخدمت لكل تلك النظم والصيغ التمويلية دول العالم الإسلامي في مجموعها.

ومن الهام والمفيد أن نتعرف هنا على السمات العامة التي اتصفت بها كل تلك النظم من خلال تطبيقها في العالم الإسلامي خاصة والعالم النامي «المتخلف» عامة. وذلك في الفقرات التالية.

□ **التركيز على الموارد المالية:**

تستلزم التنمية موارد وطاقات تعبأ لإقامة الاستثمارات التي من خلالها

= د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية لخطط التنمية الاقتصادية». ص ٩١ وما بعدها، الدار القومية للطباعة والنشر.

د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». ص ١٨٥ وما بعدها، مرجع سابق.

(١) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨٢، مكتبة التجارة والتعاون، الطبعة الأولى، ١٩٧٣.

(٢) أ. هـ. هانسون: «المشروع العام والتنمية الاقتصادية». ص ٣١ وما بعدها، مرجع سابق.

روبرت هولت: «الأسس السياسية للتطور الاقتصادي». ص ٧٧٣، ترجمة خيري حماد، دار الآفاق الجديدة بيروت.

د. محمود نور: «التخطيط الاقتصادي في الدول الرأسمالية والدول النامية». ص ٦٥ وما بعدها، مكتبة التجارة والتعاون، ١٩٧٥.

تتحقق عملية التنمية، ولا جدال في تنوع تلك الموارد إلى موارد مالية وموارد أو طاقات إنسانية[1]، فتوافرهما شرط أساسي لإحداث عمليات الاستثمار. ولكن مما لا شك فيه أن هناك أوزاناً نسبية لأهمية كل مورد. ومن الطبيعي أن يكون للموارد الإنسانية الوزن المرجح. ولكن ما أسفرت عنه التجربة التمويلية في العالم الإسلامي جاء مغايراً حيث ركزت التجربة على المورد المالي، وقللت من دور الإمكان الإنساني، أو المورد الإنساني. ومع أن دور المال غير منكور في إنجاز عمليات التنمية إلّا أنه ليس كل شيء وليس أهم شيء.

وقد تمثل المورد المالي في شكلية النقدي والعيني، فلا استثمار دون مقابل نقدي يدفع كثمن مقابل خدمات عوامل الإنتاج، ولا استثمار دون توافر القدر الكافي من الأموال الرأسمالية كالمعدات والآلات والتجهيزات[2]، بمعنى أن جهود التنمية علقت على توافر الأموال، دون إفساح القدر الكافي للطاقات والقدرات الإنسانية، ودون الاعتداد بما يمكن أن يؤديه العطاء الإنساني دون حاجز المال.

وهكذا فقد أكدت جهود التنمية في العالم النامي عامة، والإسلامي منه بوجه خاص على الأموال والتمويل، وضرورة توافر أكبر قدر ممكن من الأموال النقدية والحقيقية، حتى يمكن إنجاز خطط التنمية.

وقد ترتب على ذلك الاعتماد على نصف الموارد، وترك النصف الثاني الممثل في الموارد الإنسانية معطلاً مما قلل من الجهد والفعالية التمويلية. ومن ناحية أخرى ــ وتلك مفارقة تدعو للعجب ــ فقد كان تركيزنا على العنصر التمويلي غير الوفير لدينا، بل هو نادر في دنيا المسلمين سواء في شكله الحقيقي

---

(١) W. T. Newlyn. The financing of Economic development (Clorendon, Oxford, 1977), p. 1.

(٢) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٢١١ وما بعدها، مرجع سابق.

س. واجل: «فن التخطيط». ص ٩٨، ترجمة د. راشد البراوي، مرجع سابق.

أو في شكله النقدي[1] مع استثناء بعض دوله التي تمتلك القدر الوافر من الأموال السائلة. ومبادىء الرشد الاقتصادي تقضي بأن يكون التركيز على العنصر الوفير، وليس العنصر النادر حيث تكلفة هذا دون تكلفة ذاك.

وقد غاب عنا في ذلك الهدى الإسلامي القويم، كما غاب عنا منطق التجارب الإنمائية الناجحة. ففي الإسلام نجد القرآن الكريم، يركز في تشييد الاستثمارات على الإنسان ويكشف عن أن مجرد توافر رأس المال دون الإرادة الإنسانية لا يغني شيئاً. هذا الدرس القرآني نجده واضحاً في تشييد سد يأجوج ومأجوج الذي أقامه ذو القرنين فبم أقام هذا المشروع الضخم هل أقيم بالمال أم أقامته الإرادة والقدرة الإنسانية؟ أفاد القرآن الكريم أن المال النقدي بل والمال الحقيقي لم يغن عن أهل تلك المنطقة شيئاً مع توافره، فلم يحل دون قيام هذا المشروع عجز في المال السائل، أو في المال الإنتاجي الثابت، وإنما الذي حال دون ذلك هو افتقاد العقل البشري المدبر والمنظم.

قال تعالى: ﴿حتَّى إذا بلغ بين السَّدَّين وجد من دُونِهما قوماً لّا يكادون يَفقهون قولاً. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مُفسِدون في الأرضِ فهل نجعلُ لك خَرْجَاً على أن تجعل بيننا وبينهُم سداً. قال ما مكَّنِّي فيه ربِّي خيرٌ فأعِينوني بقوَّةٍ أَجعل بينكُم وبينهُم ردماً. آتوني زُبر الحديد حتَّى إذا ساوى بين الصَّدفين قال انفُخُوا حتَّى إذا جعَلَهُ ناراً قال آتوني أُفرِغ عليه قِطراً. فما اسطاعُوا أن يَظْهَرُوه وما استطاعوا له نقباً. قال هذا رحَمة من ربي...﴾ الآية[2].

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ١٦٥، مرجع سابق، مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد. ص ٩٠، دار الشروق.
د. رمزي زكي: إعادة جدولة الديون الخارجية ومستقبل التنمية في مصر. من أبحاث المؤتمر الثاني للاقتصاديين المصريين.

(٢) سورة الكهف: الآيات ٩٣ ــ ٩٨.

وتحكي الآيات القرآنية بتحديد واضح ملحمة بناء مشروع استثماري ضخم، مبرزة عناصر الحركة في هذا العمل، مشيرة إلى عناصر خاملة وعناصر فعالة. لقد أهمل هؤلاء القوم قدراتهم الإنسانية إلى حد أنهم لا يكادون يفقهون قولاً. ومن منطلق سيطرة المال وتحكمه فيهم فقد عرضوا على ذي القرنين خَرْجاً، أي: مالاً كأجر لقيامه ببناء هذا السد. فبين لهم أن المال فحسب لا خير فيه، ولا غناء معه، وأنه يمتلك ما هو خير منه (ما مكّنيَّ فيه ربي خير) تعبير معجز لا نستطيع الإحاطة بمراميه، وكل ما يمكننا فهمه منه أن هناك في مثل تلك المواقف الإنتاجية ما هو خير من المال. ثم طلب منهم أن يعينوه بقوة، وقد فهمها رجال التفسير بأنها تعني الأيدي العاملة[1] «الطاقات الإنسانية» وبعد ذلك نجده قد استخدم ما لديه من موارد طبيعية أو مادية من حديد ورصاص. ولم يتوقف إنجاز العمل على المال النقدي كما لم يتوقف على الاستعمال الكامل مسبقاً لرأس المال. وبعد إتمام البناء قدم عنه تقريراً يحكي مدى الدقة والاتقان، ويتحدى أن يؤثروا فيه بأي شكل من التأثير. ثم يختم هذا العمل بقوله: (هذا رحمة من ربي) مرشداً إلى منهج المسلم في إنجاز المشروعات وهو أنه ينظر لها على أنها وعلى أن القدرة على إقامتها، وعلى الانتفاع بها رحمة من الله عز وجل.

من هذا النموذج يتبين لنا دور كل من المال النقدي والمادي والإنسان، في تشييده وإنجاز المشروعات. يقول الإمام القرطبي: «... فهذا ذو القرنين لما عرضوا عليه المال في أن يكف عنهم ما يحذرونه من عادية يأجوج ومأجوج قال: لست أحتاج إليه، وإنما أحتاج إليكم فأعينوني بقوة، أي: اخدموا بأنفسكم فإن الأموال عندي والرجال عندكم، ورأى أن الأموال لا تغني عنهم... ومعنى (هذا رحمة من ربي) أشار به إلى الردم والقوة عليه والانتفاع به»[2].

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١١، ص ٦٠، ٦١، دار الكاتب العربي، القاهرة.

(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١١، ص ٦٠، ٦١، مرجع سابق.

هذا جانب من جوانب الهدى الإسلامي في إقامة المشروعات، والجانب الثاني يتمثل في الإنجاز الذي قدمته الأمة الإسلامية في العصور الإسلامية الأولى، فأين هو الإمكان المالي الذي مكنها في بدايتها من تلك الانطلاقة الفريدة؟؟ لقد كانوا يعتقبون البعير مثنى وثلاث ورباع في غزواتهم وفتوحاتهم الشهيرة. غاب عنا ذلك كما غاب عنا منطق التجارب الإنمائية المعاصرة التي نجحت في اختراق حاجز التخلف مثل تجربة الصين، وتجربة اليابان، وتجربة أوروبا بعد تدميرها في الحرب الثانية[1]. إن الذي أنجز التقدم الاقتصادي في تلك الدول جميعاً ليس هو المال وإنما قام بالدور الأساسي والنشط الإنسان وقدراته وإرادته[2].

وفي ضوء تلك التجارب الإنمائية الناجحة، وفي ضوء هذا الإخفاق المستمر للتركيز على الموارد المالية أخذ صوت رجال الاقتصاد يرتفع محذراً من الاستمرار في تناسي، وإهمال دور الطاقات الإنسانية. وقد أخذ يشيع في الأدب الاقتصادي المعاصر أمثال تلك العبارات «إننا نعيش في زمن لا يقيد فيه القدرة على تنمية العالم سوى تخاذل العزيمة أو ضيق الأفق»[3] «إن التنمية الاقتصادية تقوم على الإنسان، ومن أجل الإنسان، فهو الذي يحول الموارد الطبيعية، ويستغلها لمصلحته وهو الذي يقوم بتغيير الإطار المادي الذي يعيش فيه مستغلاً مهاراته وخبراته وقدراته»[4] «إن طريق التنمية يمر عبر إرادة الإنسان في التقدم»[5] «إن الإنسان هو العنصر الرئيسي في العملية الإنتاجية»[6] «الحق

---

(١) د. جودة عبد الخالق: «التنمية والاعتماد على النفس والعدالة». المؤتمر السنوي الرابع للاقتصاديين المصريين، مايو ١٩٧٩.

د. وهبي غبريال: «الأزمة النقدية الدولية ومشاكل التنمية بعد حرب أكتوبر». ص ١٨٠، ١٨٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

(٢) M. Dobb. Some reflections on the theory of investment planning and economic growth, London, 1967.

(٣) لستر بيرسون: «ماذا يجري في العالم الغني والعالم الفقير». ترجمة إبراهيم نافع، ص ٢٤، دار المعارف، ١٩٧١.

(٤) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ١٢٣، مرجع سابق.

(٥) K. E. Boulding, (Principles of Economic Policy Englewood Cliffs. J. Prentice-Hall INC., 1958), p. 38, W. T. Newlyn, Op. Cit., p. 1.

(٦) د. صلاح نامق: «محددات التنمية». ص ٩٥، دار النهضة العربية، ١٩٧١.

أقول لكم إن المال نقمة لا نعمة، ولعنة لا رحمة إن لم تحرس المال قيم روحية أصيلة، وإن لم تواكب إنفاقه رؤية صائبة، وأولويات واضحة، وتفكير واع مسؤول، إن الحضارات التي انهارت في التاريخ لم تتلاش لفقر إمكانياتها المادية، ولكن لأن روحها نخرت من الداخل فسقطت مثل قارون مات فوق أكوام من الذهب»[1].

هذه بعض عبارات صاغها خبراء الاقتصاد مؤكدين بها على دور الإنسان وطاقاته، وقدراته الفكرية، والروحية والجسمية في إنجاز التقدم الاقتصادي التي استقيت كما قال أحدهم من تجربة التنمية في العالم المتخلف «دلت التجارب على أن المجتمع المتخلف لا يتحرك في طريق الإنماء والتقدم إلّا إذا توفر له العقل المحرك، أي: العقل الإنمائي الجديد، ولذلك يحول البحث الإنمائي والتخطيط الإنمائي في العالم الثالث «المتخلف» من التركيز على الموارد الطبيعية إلى التركيز على الموارد الإنسانية»[2].

نخلص من ذلك إلى أن إحدى السمات البارزة في نظم التمويل المطروحة، والمطبقة في العالم الإسلامي هي التركيز على الموارد المالية، وتقليل دور الموارد الإنسانية.

□ **الغاية المادية للتمويل:**

تعتبر تلك السمة تكميلاً وامتداداً للسمة السابقة.فهما معاً ينبثقان عن تصور واحد هو «أن المال المحرك للتنمية كوسيلة والمستهدف من التنمية كغاية».

والاستهداف المالي أو المادي من عمليات التمويل معناه توظيفها في تشييد الاستثمارات المادية، وإقامة التكوينات الرأسمالية المادية كالتجهيزات والمباني والمعدات والمصانع. . . الخ[3]. ومن ثم فإننا نجد ميزانيات تلك الدول، وقد تضخمت بأموال للاستثمارات المادية في حين أنه كان يمكن أن تحقق نفس

---

(١) د. غازي القصيبي: «التنمية وجهاً لوجه». ص٥٢، دار تهامة، جدة، ١٩٨١م.

(٢) د. حسن صعب: «المقاربة المستقبلية». ص٣٤، مرجع سابق.

(٣) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص٢٠٨، مرجع سابق.

الإنجاز أو أكثر بتحسين مستوى إنتاجية عنصر العمل. وما جدوى إقامة المصانع والمشاريع الاستثمارية الضخمة، إذا لم تتوافر المهارات الفنية والقدرات الإدارية القادرة على استغلالها استغلالاً منتجاً[1].

وفي ضوء النتائج السلبية لهذا الاتجاه بدأ الفكر الاقتصادي يصحح وجهته متجهاً ناحية الاستثمار البشري، ولكن يؤخذ عليه أنه اتجاه إنساني في إطار مالي، فما زال المال هو المتحكم، وقد نلمس ذلك مع ميردال حيث اعتبر الإنسان رأس مال يخضع الاستثمار فيه لقوانين العائد والتكلفة المالية[2].

وقد ترتب على ذلك أن أنفقت مبالغ طائلة ذات تكلفة عالية على تجهيزات مادية، وظلت معها حاجات الإنسان الأساسية مهدرة.

كما ترتب على تحكم المال على مستوى الوسائل، وعلى مستوى الغايات أن اضطر العالم المتخلف عامة، والعالم الإسلامي منه خاصة إلى الاعتماد على التمويل الخارجي في صورة أموال نقدية سائلة، وفي شكل تجهيزات ومعدات رأسمالية، وفي شكل خبرات ومعارف وتكنولوجيا. ومن هنا فقد اتسم نظام التمويل المعاصر في العالم الإسلامي بسمة الاعتماد على التمويل الأجنبي.

□ **الاعتماد على التمويل الأجنبي:**

لا أحد يجادل في أهمية وضرورة قيام تعاون اقتصادي قوي بين الدول النامية والدول المتقدمة، فكلاهما في حاجة إلى مثل هذا التعاون لإقامة التنمية واستمرارها.

وفي حدود معينة فإن الدول النامية في حاجة طبيعية، ومعقولة للتمويل

---

(١) محبوب الحق: «ستار الفقر». خيارات أمام العالم الثالث، ص ٤٣، ٤٤، مرجع سابق.
د. إسماعيل صبري: «نحو نظام اقتصادي». ص ٢١٣.
د. محمود عبد الفضيل: «النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية». ص ٩٩، عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦ ـ ١٩٧٩.

(٢) ميردال: «العالم الفقير يتحدى». ص ١٩٩، مرجع سابق.

الأجنبي كي تحصـل به عـلى حاجـاتها من السلع الـرأسماليـة، والخبرات اللازمة[١].

وهناك طرق عدة للحصول على التمويل الأجنبي، منها الدخل المتحصل من الصادرات، ومن هذا العائد تحصل الدول النامية على حاجتها من السلع والخدمات الانتاجية من الدول المتقدمة. والعقبة هنا تكمن في ضآلة حجم الصادرات من جهة لعوامل عديدة داخلية ودولية، وتقلبها وعدم استقرارها من جهة أخرى، وأخيراً توزعها بين تصنيفة متعددة من السلع والخدمات، حيث يوجه جزء للسلع الغذائية المستوردة، وجزء لخدمة الدَّيْن الخارجي، وجزء للسلع الوسيطة والانتاجية. وبذلك فإن الركيزة الذاتية لدى الدول النامية للحصول على احتياجاتها من السلع الرأسمالية، من الدول المتقدمة ركيزة ضعيفة، ولا تنهض في الإطار الراهن للاقتصاد الدولي، للقيام بتلك المهمة، فإذا ما أضفنا إلى ذلك النهج الذي اعتمدته الدول النامية في تنمية اقتصادياتها، وهو التركيز على الموارد المالية، والولع بضخامة أحجام الاستثمارات بالإضافة إلى تواضع إمكانياتها الفعلية لتحقيق المدخرات اللازمة، فإن معنى ذلك أن كل المعطيات تجعل الدول النامية تقبل بكل تركيز على الحصول على قروض، ومعونات من الدول المتقدمة[٢]. وقد أدخلها ذلك الإطار الراهن في حلقة الاعتماد الأساسي على الخارج في الحصول على التمويل اللازم.

ومبدأ الاهتمام بالمساعدات الأجنبية في حد ذاته مبدأ هام وصحيح، ولكن شريطة أن يكون ذلك لمجرد تكميل الدور الداخلي في التمويل، أي أن يكون هناك نمو ذاتي[٣].

---

(١) لستر بيرسون: ماذا يجري في العالم الغني والعالم الفقير؟ ص ٨٣، مرجع سابق.
د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٩، مرجع سابق.

(٢) د. رمزي زكي: «أزمة الديون الخارجية». ص ٥٩٦، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٨.
د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ١٥٧، ١٥٨، مرجع سابق.

(٣) د. يحيى نصر: «النظام الاقتصادي الدولي الجديد». ماهيته وإمكانية تحقيقه، مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٨.
د. رمزي زكي: «أزمة الديون الخارجية». ص ٤٥٨، مرجع سابق.

ولكن الخطورة تبدأ ساعة أن يفهم دور التمويل الأجنبي على أنه بديل للتمويل الداخلي، إذ أن ذلك معناه إهمال الاهتمام بالتمويل الداخلي، وتنمية مصادره كما أنه يعني عدم القدرة في المستقبل على سداد أعباء هذا التمويل الأجنبي حيث أن ذلك يقوم على الفائض الداخلي، وهذا ما هو حادث بالنسبة للدول النامية عامة والإسلامية منها خاصة. بل إن العالم المتقدم اقتصادياً يمارس اليوم مع تلك الدول أسلوباً جديداً في التحكم والسيطرة على مواردها الاقتصادية، بما يفرضه عليها من استعمالات معينة، ومشروعات خاصة، ومنتجات محددة قد لا تكون في غالب الحالات مفيدة لعملية التنمية. بالإضافة إلى ذلك فهي تمارس معها الآن أسلوباً أكثر إمعاناً في التحكم في مواردها، وهو ما يعرف بالمشروعات متعددة الجنسية (Multinational Companies)، وتقوم على تجميع متعدد الجنسية لرؤوس الأموال، والإدارة، والتكنولوجيا، مع تنظيمها وإدارتها عن طريق منظمة عالمية واحدة، متخذة من إحدى البلدان المتقدمة صناعياً مركزها الرئيسي، مع انتشار فروعها في مختلف بلدان العالم الأخرى[1]، وبالطبع فإن هناك وجهتي نظر في تقويم تلك الشركات بالنسبة للدول النامية، فالبعض يرى فيها منفعة لتلك الدول، من حيث تقديم رأس المال، والخبرة، والتكنولوجيا، وفتح الأسواق العالمية أمام منتجاتها. والبعض يرى فيها مضار تتمثل في الاحتكار واستهداف الأرباح، ثم تحويلها للخارج، والسيطرة على أهم فروع الاقتصاد القومي. فهي في حقيقتها أسلوب جديد لتدويل الموارد والطاقات في الدول النامية، واستخدامها في استثمارات لا تمثل حاجة حقيقية للاقتصاد القومي، مستفيدة في ذلك من رخص الأجور التي لا تزيد عن ١٠ ٪ من مثيلاتها في الدول المتقدمة، وكذلك من النظم الضريبية الميسرة بالإضافة إلى آثارها غير المباشرة على القيم والتقاليد، وما ترتبه من تمزقات اجتماعية وثقافية[2].

---

(١) د. أحمد مراد: «الشركات الدولية في مواجهة البلدان النامية». بحث مقدم لندوة المشروعات العربية المشتركة التي نظمها مجلس الوحدة الاقتصادية العربية في القاهرة عام ١٩٧٤.

(٢) د. محمود عبد الفضيل: «النفط». مرجع سابق، ص ٣٢ وما بعدها.

د. محمود الشرقاوي: «المشروع متعدد القوميات». ص ٥، معهد الإدارة العامة، الرياض ١٩٧٦.

والباحث يرى أنه مع الإيمان بحسن النوايا إلا أن العمل الاقتصادي وخاصة منه ما كان دولياً لا يؤمن إلا بالمصلحة الذاتية أولاً وقبل كل شيء وإن اتخذت تلك المصلحة ألواناً وصوراً غير اقتصادية. ومتى تحققت تلك المصلحة أقدم على إقامة فروع لتلك الشركة في هذا البلد أو ذاك، ولا يمنع بعد ذلك أن تترتب بعض المزايا الاقتصادية للدول المضيفة. ومعنى ذلك ضرورة الترجيح والموازنة بين ما لها من مضار، وما لها من منافع.

وبغض النظر عن مخاطر الاعتماد على التمويل الخارجي، وضـرورة التركيز على التمويل الداخلي، فإن هناك تحدياً آخر يواجه الدول النامية في مجال التمويل الخارجي، ويتمثل في تقلص حجم رأس المال الأجنبي، وخروج الكثير من الدول المقترضة والمقرضة من ساحة الإقراض والاقتراض.

برهان ذلك إن أقصى ما أمكن الاتفاق عليه، أن تقدم الدول المتقدمة معونة سنوية للدول النامية في حدود ١ ٪ من ناتجها القومي، مجرد واحد في المائة قروضاً بفوائد[١]. ومع ذلك فلنقرأ في تقرير البنك الدولي لعام ١٩٨٠ مدى التزام أهم تلك الدول بهذا الأتفاق.

المعونة الرسمية للتنمية
كنسبة مئوية من الناتج القومي الإجمالي[٢] للدول النامية

	١٩٦٠	١٩٦٥	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	١٩٨٠
بريطانيا	٠,٤٦	٠,٤٧	٠,٤١	٠,٣٩	٠,٤٠	٠,٤٦	٠,٤٨	٠,٥٢	٠,٥٢
فرنسا	١,٣٥	٠,٧٦	٠,٦٦	٠,٦٢	٠,٦٢	٠,٦٠	٠,٥٧	٠,٥٩	٠,٥٩
اليابان	٠,٢٤	٠,٢٧	٠,٢٣	٠,٢٣	٠,٢٠	٠,٢١	٠,٢٣	٠,٢٦	٠,٢٧
المانيا الغربية	٠,٣١	٠,٤٠	٠,٣٢	٠,٤٠	٠,٣٦	٠,٣٣	٠,٣٧	٠,٤٤	٠,٤٤
الولايات المتحدة	٠,٥٣	٠,٥٨	٠,٣٠	٠,٢٧	٠,٢٦	٠,٢٥	٠,٢٧	٠,١٩	٠,١٨

(١) انظر: في مفهوم المعونة. د. زكريا نصر: «العلاقات الاقتصادية الدوليـة». ص ٣٥٩، طبعة ١٩٦٦.

(٢) التقرير السنوي للبنك الدولي لعام ١٩٨٠، ص ١٤٠.

من هذه البيانات نجد أن الدول المتقدمة قد تقاعست عن تنفيذ ما سبق أن التزمت به بحيث دار معدل المعونة السنوية حول ½ ٪، ⅓ ٪.

بل إن نفس التقرير يشير إلى أن المعطيات الاقتصادية للثمانينات من تضخم وتزايد في التكاليف، تؤكد على تقلص حجم المعونة أكثر فأكثر[١].

فإذا ما نظرنا على مستوى الدول النامية فإن تقرير البنك السابق يشير إلى أنه بحلول عام ١٩٩٠، فإن معظم التدفقات الرأسمالية للدول النامية سوف تغطي فقط مدفوعات الدول النامية من الفائدة على الديون[٢]، يضاف إلى ذلك ما هو ملاحظ من تحيز واضح في تقديم القروض تجاه الدول متوسطة الدخل، على حساب الدول منخفضة الدخل، ويرجع ذلك إلى أن العملية عملية تجارية في المقام الأول، وبالتالي فالتعامل يقوم مع الدول ذات المقدرة على الدفع كما يتضح من الجدول التالي:

الحصص النسبية للدول النامية من المعونة[٣]

	١٩٧٠	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨
دول منخفضة الدخل	٤١	٤٤	٣٨	٣٥	٣٨
دول متوسطة الدخل	٤٤	٤٦	٥١	٥٦	٥٢

بل إن بعض المراجع قد صرحت بأن جملة ما تحصل عليه الدول النامية من قروض الصندوق الدولي، والبنك الدولي لا تتجاوز ٤ ٪ فقط من جملة ما يقدمانه من قروض[٤].

(١) التقرير السنوي للبنك الدولي لعام ١٩٨٠، ص ٢٦.
(٢) نفس المصدر، ص ٢٥.
(٣) نفس المصدر، ص ٣٠.
(٤) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٤٧، مرجع سابق.

وهذا يعني أن إمكانية استمرار الاعتماد على التمويل الخارجي محكوم عليها بعدم البقاء في ظل الإطار الاقتصادي الدولي الراهن[1].

هذه هي أهم ما نراه من سمات تمويلية يمر بها العالم الإسلامي خاصة والعالم النامي بوجه عام. ومن خلال تلك السمات يمكن أن تدان تلك الأنظمة التمويلية السائدة إدانة قوية، ومع ذلك فسوف نقوم بتقويم أكثر تفصيلاً لها في المطلب التالي.

المطلب الثاني:

فعالية الأساليب التمويلية المطروحة

☐ **معايير الفعالية التمويلية:**

يمكن إرجاع تلك المعايير إلى ثلاثة معايير هي:

١ ـ **معيار التوافق مع البيئة:** ويقضي هذا المعيار بأن فعالية أسلوب التمويل تتوقف على مدى تواؤم أسسه، وأدواته، وغاياته مع طبيعة البيئة التي يطبق عليها، بما فيها من قيم وأنماط، وما تحتويه من تراكيب اقتصادية، ونفسية، واجتماعية، إذ أن تحقق ذلك يجعل الجماعة تتقبل مضمون الأسلوب التمويلي، وتتعاون على تحقيقه، ومن ثم تزداد القدرة الكامنة في الصرح الاقتصادي على احتمال العبء المرتفع، وعلى استثمار المال بصورة منتجة[2]. ومقتضى هذا المعيار أنه من الأفضل أن يكون نموذج التمويل نابعاً من البيئة لا مستورداً لها من بيئة مغايرة.

٢ ـ **معيار المقدرة على تعبئة الموارد:** ويستدعي هذا المعيار إتيان أسلوب التمويل على كل الفوائض الاقتصادية المتاحة مهما تسترت. وكلما حقق

---

(١) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٧١، مرجع سابق، لستر بيرسون: ماذا يجري في العالم الغني والعالم الفقير. ص ٨٦، مرجع سابق.

س. واجل: «فن التخطيط». ص ٧٢، مرجع سابق.

ذلك كلما كان أسلوباً تمويلياً فعالاً، ويكتسب هذا المعيار أهميته من حيث أن حقيقة مشكلة التمويل في الدول الإسلامية ترجع إلى عدم تعبئة ما لديها من فوائض كامنة[1].

٣ ـ **معيار المقدرة على توظيف الموارد:** إن القيام بتعبئة الموارد يمثل خطوة تمويلية أولى تليها خطوة توظيف تلك الموارد، واستخدامها في إقامة الاستثمارات المتنوعة وشتى وجوه الإنفاق، وتبدو أهمية هذا المعيار من حيث الإمكانية المتزايدة لتسرب الفوائض إلى مسارب إنفاقية غير رشيدة، ومن حيث أن طبيعة توظيف الموارد يمثل محدداً من محددات مدى فعالية حجم الموارد واستمرارية تواجدها.

هذه هي أهم المعايير التي يمكن أن نزن بها أساليب التمويل المطبقة في العالم الإسلامي كما يبدو من الفقرات التالية:

□ أساليب التمويل السائدة والتوافق مع البيئة الإسلامية:

إذا اختبرنا ما هو مطبق في العالم الإسلامي من أساليب تمويلية في ضوء معيار التوافق مع البيئة، فإنه يتضح لنا أن تلك الأساليب لا تحقق هذا المعيار، حيث إنها قامت في بيئة ذات نظرة للمال ولملكيته ولإنفاقه مغايرة تماماً للنظرة الإسلامية فعنصر الخلافة في الأموال غير قائم لديهم. فلا يؤمنون بأن الله عز وجل هو المالك الحقيقي، ومن ثم فعلينا الالتزام بتعاليمه. ومن جهة أخرى فإن تلك الأساليب اعتمدت من جهة أخرى على الجماعية الكاملة تمويلاً وتثميراً، فالدولة هي المدخر، وهي المستثمر[2]. ومن البين أن تلك الصيغة بجانبيها لا تتفق ونظرة الإسلام للتمويل والاستثمار، حيث تؤمن الفطرة الإسلامية بدور كل من الدولة والفرد في عمليات الادخار والاستثمار. فلا مصادرة لمال الفرد وقدراته ولا سلبية للدولة. وإذا كانت تلك الأساليب التمويلية قد نجحت عند التطبيق في بيئاتها، فإن ذلك فوق أنه لا يؤثر حيث أن

(١) بول باران: «الاقتصاد السياسي والتنمية». ص ٣٤٧، مرجع سابق.

(٢) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨٢، مرجع سابق.

الأساليب والنظريات نسبية، وما يصلح هنا قد لا يصلح هناك فوق ذلك فقد استجمعت هناك شروطاً موائمة ذاتية وخارجية مكنتها من النجاح هي غير متاحة الآن للدول النامية عامة والإسلامية منها خاصة، ولذا فقد آمن جمهرة الاقتصاديين المعاصرين بتعذر محاكاة التجربة الرأسمالية أو التجربة الاشتراكية في نطاق الدول النامية[1].

☐ **أساليب التمويل السائدة والقدرة على تعبئة الفائض:**

لقد انعكست خاصية الاعتماد على التمويل الخارجي، وكذلك خاصية التركيز على الموارد المالية سلبياً على مقدرة تلك الأساليب في تعبئة الفائض.

فقد ترتب على الاعتماد على التمويل الخارجي أن تباطأ معدل الادخار المحلي كما أثبتته دراسات أجريت على بعض بلدان المنطقة[2]. كذلك فقد مارس تأثيراً سلبياً على الاعتناء بتنمية مصادر الفائض الداخلي اعتماداً على ما يقدمه الخارج، ومن ذلك ما رتبه قانون فائض الحاصلات الزراعية الأميركية رقم ٤٨٠، من إهمال الكثير من الدول الزراعية لقطاع الزراعة لديها[3]، يضاف إلى ذلك أن شراء التكنولوجيا الأجنبية قد ترتب عليه إهمال بل وتدمير لوسائل وأساليب تكنولوجية محلية[4]. يضاف إلى ذلك ما ترتب على سيطرة التمويل الأجنبي من نزوح الفائض للخارج في صورة أرباح وغيرها، بحيث أصبح النقل الصافي للموارد هو من الدول النامية إلى الدول المتقدمة، ومن الأدلة على ذلك ما ذكرته الأمم المتحدة من أن الشركات الدولية الأميركية،

---

(١) د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». ص ١٩٢، مرجع سابق.
د. إسماعيل صبري: «نحو نظام اقتصادي عالمي». ص ١٤٠ وما بعدها، مرجع سابق.
د. فؤاد مرسي: «محاولة لصياغة المفهوم المادي للتنمية الاقتصادية». ص ٦٥، معهد التخطيط القومي، مذكرة ١٩٣.

(٢) د. صقر محمد صقر: «الادخار واستراتيجية التنمية في مصر». من أعمال المؤتمر السنوي الثاني للاقتصاديين المصريين ١٩٧٧.

(٣) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٢٢٨، مرجع سابق.

(٤) نفس المصدر، ص ٩٨.

حركت عام ١٩٧١ تدفقاً مالياً نحو الخارج، مقداره ثمانية بلايين من الدولارات، مقابل تدفق نحو الداخل من الفوائد والأرباح مقداره تسعة بلايين دولاراً[١]. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، فقد ترتب على التمويل الأجنبي سيادة أنماط استهلاكية أثرت سلبياً على تكوين وتعبئة الفوائض، مما جعل أحد الاقتصاديين يتساءل: أتنمية أم هي تبعية اقتصادية وثقافية؟؟[٢].

ومما يدل على قصور تلك الأساليب في تعبئة الفائض ما يتسم به الجهاز الضريبي في تلك البلاد من مثالب وقصور، ويظهر ذلك في النسبة المتدنية للضرائب إلى الدخل القومي الإجمالي في البلاد النامية، بالمقارنة بالدول المتقدمة ففي أربع وعشرين من الدول النامية كانت نسبة الضرائب إلى الدخل القومي الإجمالي هي ١٦,٣ ٪، بينما كانت في خمس عشرة دولة متقدمة ٣٦,٣ ٪ وذلك في الفترة الزمنية من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٦[٣].

فإذا ما أدركنا تدني المدخرات الاختيارية إلى ٥ ٪ من الدخل القومي في الكثير من تلك الدول، فإننا نعرف مدى تعثر نظم التمويل السائدة في تعبئة الفائض. والرد المتوقع والمشهور عن ذلك أن الدخول منخفضة، ولا تسمح بتكوين مدخرات. ولكن يرد على ذلك بأن الدراسات المعاصرة أكدت على أن محدد الادخار الأساسي هو نمط الإنفاق، وليس مستوى الدخل، فقد يتساوى دخلا فردين، ومع ذلك يختلفان اختلافاً كبيراً في موقفهما من الادخار. ومما يؤيد ذلك أن بعض تلك البلاد قد ازداد مستوى دخلها زيادات كبيرة مثل دول البترول، ومع ذلك فقد انصرفت تلك الزيادات في مجملها نحو الاستهلاك الترفي الخاص والعام[٤].

---

(١) د. أحمد مراد: الشركات الدولية. مرجع سابق.

وانظر د. سعد الدين ابراهيم: «نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث». من أعمال المؤتمر السنوي الثاني للاقتصاديين المصريين.

(٢) د. جلال أمين: تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية. مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٦.

(٣) World Bank, Report 1980, 73.

(٤) د. محمد غانم الرميحي: «معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية لدول الخليج المعاصرة». ص ١٨، دار كاظمة للنشر، الكويت.

هذا مع التسليم بأن الفوائض الممكنة لدى الدول النامية تفوق بكثير فوائضها الفعلية.

ولا شك أن هناك عوامل عديدة وراء شيوع تلك الظاهرة، من بينها ضعف وانحراف المؤسسات التمويلية السائدة عن مقتضى قواعد الشريعة، فانصرف الكثير من الناس عن التعامل معها، فوقعوا في ما هو مثلها أو شر منها. وعجز تلك المؤسسات عن حمل الأفراد على الادخار، وعلى التوجيه الرشيد لمدخراتهم أمر مسلم به في الأدب الاقتصادي المعاصر[1].

وأخيراً فإن خاصية الاعتماد على الموارد المالية فحسب تعني شللاً نصفياً في مقدرة الأساليب القائمة، فمهما ازدادت فعاليتها في تعبئة الموارد المالية فإن إهمالها للموارد الإنسانية معناه عدم تعبئتها للموارد الاقتصادية المتاحة.

من ذلك نجد أن أساليب التمويل السائدة في العالم الإسلامي ليست لديها الفعالية الكافية في تعبئة الموارد المتاحة. فماذا عن مقدرتها على توظيف واستخدام الموارد؟

□ أساليب التوظيف السائدة وحسن توظيف الموارد:

مع التسليم بالتداخل بين تعبئة الموارد، وبين استخدامها إلا أن ذلك لا ينفي أنهما مرحلتان متميزتان في العملية التمويلية. وقد تنجح مرحلة، وتتعثر أخرى، مما يستدعي بحث كل مرحلة على حدة.

إن حسن استخدام الموارد معناه عدم تبديدها، والتبديد قد ينصرف إلى سوء اختيار الهدف كما قد ينصرف إلى سوء اختيار أو استخدام الوسيلة لتحقيق الهدف المختار. فهل كنا موفقين في تحديد الهدف، وفي اختيار الوسيلة واستخدامها؟ هذا ما نعرض له في الفقرات التالية:

أولاً ـ تحديد الهدف:

والمقصود في تلك العملية قد يتمثل في غياب تحديد واضح للأهداف

---

(١) د. محمد عبد العزيز عجمية: «التنمية الاقتصادية». ص ١٥٣ وما بعدها، مرجع سابق.

المقصودة، كما قد يتمثل في تحديد هدف غير واقعي من حيث تعذر تحققه، أو هدف غير مرغوب فيه، وإن كان ممكناً. وفي هذا الشأن لاحظ علماء الاقتصاد مؤخراً أن العالم النامي، ومنه العالم الإسلامي قد حدد لجهوده الإنمائية غاية تمثلت في «اللحوق بالغرب»، ومحاكاته في كل ما لديه من قيم وأنماط استهلاكية، ولا سيما توافر سلة من الحاجات الكمالية، والجري وراء الإشباع المادي، وتحقيق الرفاهية الاقتصادية، وليس في ذلك عيب من حيث المبدأ، ولكن العيب في تحديد وتصنيف نوعية السلع والخدمات التي يستهدف الحصول عليها، وهي في جملتها لا تمثل حاجات حقيقية للإنسان، أو على الأقل لا تمثل الحاجات الأولى التي ينبغي على إنسان التخلف الاقتصادي أن يركز عليها[1]. فالرفاهية الاقتصادية في الإسلام غير مذمومة، ولكن المذموم أن تكون الغاية من النشاط والجهود، أو أن تتحول إلى الترف. ومن ثم فإن هذا الهدف الذي استهدف لم يكن هدفاً مرضياً حيث أنه يتعارض مع قيمنا وعقيدتنا. وقد كان الصواب أن يتخذ العالم الإسلامي من جهوده الإنمائية غاية تحقيق القوة أو «العزة» فهي تجمع ما بين الجوانب الاقتصادية وغيرها، ومن ثم فهي غاية إسلامية وفوق أن الهدف المتمثل في تحقيق اللحوق بالغرب في مستويات معيشية غير مرغوب فيه، فهو من جهة أخرى غير ممكن في ظل الإطار السائد اقتصادياً على المستوى الداخلي وعلى المستوى الخارجي فالفجوة تزداد بين التخلف والتقدم عاماً بعد عام[2].

والاحصائية التالية تؤكد تلك الحقيقة:

---

(١) د. جلال أمين: «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية». مجلة مصر المعاصرة، مرجع سابق.
د. إسماعيل صبري: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ١٥٥، مرجع سابق.

(٢) محجوب الحق: «ستار الفقر». ص ٦٥، مرجع سابق. ميردال: «العالم الفقير يتحدى». ص ٤٥، مرجع سابق.
د. إسماعيل صبري: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٤٧ ـ ٥٠، مرجع سابق.
د. جعفر منصور سعد: «الفجوة بين أغنياء العالم وفقرائه». مجلة النفط والتنمية، ص ١٠٩ وما بعدها، العدد الرابع والخامس السنة السادسة ١٩٨١ العراق.

نصيب الفرد من الدخل القومي
بأسعار عام ١٩٨٠ (بالدولار)(١)

	١٩٥٠	١٩٦٠	١٩٨٠
الدول الصناعية	٣,٨٤١	٥,١٩٧	٩,٦٨٤
الدول متوسطة الدخل	٠,٦٢٥	٠,٨٠٢	١,٥٢١
الدول منخفضة الدخل	٠,١٦٤	٠,١٧٤	٠,٢٤٥

فبينما كانت الفجوة بين الدول الصناعية والدول متوسطة الدخل في عام ١٩٥٠ تمثل ٦ : ١، وبينها وبين الدول منخفضة الدخل كانت تمثل ٣٠ : ١، تقريباً إذا بها في عام ١٩٨٠ تمثل ٨ : ١، ٤٠ : ١، على التوالي.

وقد ذهب التحليل الاقتصادي المعاصر لدى بعض الكتاب إلى أن الإطار الحالي للاقتصاد الدولي هو نظام مزدوج التأثير، فهو يفرز التخلف في اتجاه وفي الاتجاه المقابل يفرز التقدم، ويجعل من هذا سبباً لذاك(٢). ومن ثم فإنه في ظل هذا الإطار من المتعذر أن يحدث تقدم اقتصادي ملموس في العالم المتخلف.

ثانياً ـ اختيار الوسيلة واستخدامها:

إذا بحثنا في الوسائل التمويلية التي استخدمها العالم الإسلامي لتحقيق أهدافه فإننا نجد أن نفس عملية اختيار الوسيلة لم يكن على المستوى المطلوب من التوفيق، فقد اعتمد على الموارد المالية بدرجة أكبر من اعتماده على الموارد البشرية. بل إنه في تشغيله وتوظيفه لموارده البشرية قد انطلق به من منطلق مالي، بمعنى إذا توافر رأس المال وظف الأيدي العاملة. مع أن الواقع الاقتصادي للعالم الإسلامي بما يزخر فيه من موارد طبيعية وبشرية يشير بالاعتماد على الإنسان، واعتباره المؤثر في الاستثمار المادي، وليس العكس. لقد نهجت الصين نهج الاستعاضة عن المال بالإنسان فحققت العمالة الكاملة

---

(١) W. Bank, zenart, 1980, p.34.

(٢) د. سعد الدين ابراهيم: نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية. مرجع سابق.

بمقادير ضئيلة من رؤوس الأموال[١] ومن ثم فقد حققت الفعالية الاقتصادية الكبيرة لما لديها من موارد اقتصادية. يضاف إلى ذلك أنه في استخدام الموارد المالية قد حققت تشوهات وانحرافات، ومن ذلك أن الموارد التي عبئت قد انصرفت في جملتها إلى الاكتناز، وأعمال المضاربات، وإنتاج السلع الكمالية، ولم تركز على إنتاج السلع والخدمات ذات الحاجة الحقيقية[٢]. وقد جاء في نشرة أسواق الشرق الأوسط (Middle East Market) أن منطقة الشرق الأوسط أصبحت واحدة من أهم أسواق الذهب في العالم بعد أن تدفق عليها عام **١٩٧٧** حوالي ثلثمائة طن من الذهب وجدت طريقها إلى الخزائن الخاصة[٣]. وهل هذا حسن استخدام للموارد؟؟

ولم يقتصر هذا التبديد للموارد على قطاع الأفراد، بل تعداه إلى القطاع الحكومي كما يكشف عنه الجدول التالي:

المكونات الرئيسية للإنفاق الجاري الحكومي
للدول العربية (٪)[٤]

	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩
الإدارة والأمن الداخلي	١٩,٩٥	٢٠,١٣	٢٥,٨٣	٢٧,٢١	٢٩,٤٧
الدفاع	٢٤,٢٧	٢٤,٥٢	٢٣,٣٠	٢٣,٥٠	٢٢,٢٨

من هذا الجدول نجد أن الإنفاق على الإدارة وجهاز الأمن قارب ٣٠ ٪، فإذا انضم إلى ذلك الدفاع فإنه يتجاوز ٥٠ ٪، ومع التسليم بأهمية الدفاع، وضرورته لحماية التنمية إلا أن واقع الدول العربية ينبىء بغير ذلك حيث أن دفاعها ليس دفاعاً ضد أعداء، وإنما هو دفاع ضد بعضها البعض.

---

(١) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٤٨، مرجع سابق.
(٢) د. محمد عبد الفضيل: «النفط». ص ١٢٨، مرجع سابق.
(٣) نفس المصدر، ص ١٠٥.
(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة.

كذلك فإن نفقات الأمن والإدارة برغم أهميتها، إلا أنه يجب أن تكون في الحدود الدنيا، والوسيلة العملية الوحيدة لتقليل تلك النفقات تتمثل في التزام الحكومة بالعدل الاجتماعي، وتحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي، وبذلك تقل الفتن وتنخفض حدة التوترات، ومن ثم تقل النفقات المنصرفة في مرفقي الأمن والإدارة.

ومن مظاهر سوء استخدام الموارد عدم الاستعمال الاقتصادي الرشيد لما تحت أيدينا من سلع ومعدات، فهناك تدمير متعمد للسلع المعمرة، وتركها دون انتهاء عمرها الانتاجي جرياً وراء التقليد والمحاكاة[1].

كان علينا أن نأخذ الدرس في ذلك من سيدنا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، عندما حضرت له امرأة تطلب ثوباً جديداً فقال لها: ما هذا وقت ذلك. فقالت له: ما عندي إلا ثوب رث خلق. فأعطاها ثوباً جديداً ثم قال لها: البسي هذا وانظري خلقك «ثوبك القديم» فرقعيه والبسيه في عملك فإنه لا جديد لمن لا خَلِقَ له[2]، مجرد ثوب رث لم ير الحاكم المسلم تركه دون إتمام استخدامه.

وهكذا نجد أن الكثير الغالب من موارد، وطاقات العالم الإسلامي معطل وغير مستخدم برشد، فهناك إهدار لعنصر العمل في بعض هذه الدول، وإهدار لعنصر الموارد الطبية في بعضها الثاني، وإهدار لعنصر رأس المال، في بعضها الثالث. وواضح أن عملية إهدار الموارد وتضييعها (Waste) لا تقل كعقبة في طريق التنمية عن ندرة المورد في حد ذاتها.

ويدور البحث عن أسلوب تمويل بديل يركز على كل الموارد والطاقات، ويستهدف غايات رشيدة، ويحسن استخدام ما لديه من تلك الموارد في سبيل تحقيق هذه الغايات. بدون ذلك سنظل نتحرك داخل إطار مغلق.

---

(١) د. محمد سلطان أبو علي: «المشكلات الاقتصادية المعاصرة وحلها الإسلامي». المركز العلمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جده سنة ١٩٨١.

(٢) ابن الجوزي: «تاريخ عمر». ص ٩٥، دار إحياء علوم الدين، دمشق.

وعلينا أن ندرك أن الاعتماد على الموارد والطاقات المحلية، ولو كانت متواضعة هو أفضل من الاعتماد على رأس المال الأجنبي. وفي ذلك يقول أحد خبراء الاقتصاد المعاصرين: «لو كان معدل الفائدة على القرض أكبر من معدل نمو الدخل القومي فإن الدولة بعد سداد القروض يصبح رأسمالها أقل مما لو لم تقترض إطلاقاً. كأن الدولة بذلك مولت زيادات مالية في الدخل والاستهلاك على حساب خسارة مستمرة فيهما في المستقبل»[1].

بناء على ذلك أصبح من الضروري البحث عن نموذج تمويلي آخر يتفق وظروف العصر، وفي إطار الشريعة الإسلامية. وفي الواقع فإن الشريعة الإسلامية قد احتوت من القواعد والتوجيهات الاقتصادية عامة، والتمويلية خاصة ما يكون نموذجاً تمويلياً ذا فعالية عالية. وفي الفقرة التالية نعرض للصورة العامة لهذا النموذج الذي سوف نحلل ونبحث كافة جوانبه في بقية أجزاء الرسالة.

□ النموذج التمويلي الإسلامي في سطور:

من ناحية التوافق مع البيئة فإن أي تنظيم إسلامي في المجال الاقتصادي أو غيره يتجاوب مع معطيات البيئة الإسلامية، فما زال الإسلام حياً نابضاً في أفئدة الناس، ومشاعرهم، وإن أبعد عن مجالات الحكم والتشريعات في كثير من جوانبها إلا أن ذلك لا يمثل عقبة صعبة في مواجهة تطبيق إسلامي. ومن الناحية الفنية الاقتصادية فإن نموذج التمويل الإسلامي يملك من الأدوات، والأهداف، والسياسات ما يمكنه من تعبئة الموارد تعبئة فعالة، ومن حسن استخدامها وتوظيفها. وذلك أنه يبدأ فيحدد تحديداً صريحاً ورشيداً الحاجات الحقيقية للإنسان أياً كانت طبيعتها، سواء ترجمت في شكل طلب أم لا. فالعبرة بمجرد وجود الحاجة الحقيقية. وبعد تحديدها يتخذ من إشباعها بمفردها وحسب أهميتها غايته الأولى والأخيرة.

فالهدف مرسوم بوضوح إنه إشباع الحاجات الحقيقية للإنسان دون أن يكون اللحوق بهذه الدولة أو بتلك. ثم بعد ذلك يتولى تحرير الموارد، وتعبئتها

(١) د. محمد محمود الإمام: دور رأس المال الأجنبي في التنمية طويلة الأجل. ص٢، معهد التخطيط مذكرة رقم ١١٥٦.

لاستخدامها في إنجاز الاستثمارات التي تشبع تلك الحاجات. ونظرة الإسلام للموارد نظرة شاملة فقد ركز على الإنسان وطاقاته، كما ركز على الأموال، الكل مجند لخدمة أغراض التنمية.

وتقوم هداية الإسلام هنا على أساس الوصول بحجم الفائض إلى الوضع الأمثل، فهناك أدوات وسياسات تصل بالناتج إلى أكبر قدر ممكن وهناك على الطرف الثاني ما يعمل على ترشيد الاستهلاك، وجعله بصفة شبه دائمة أقل من الناتج، ومن ثم تواجد الفائض بل وتزايده. أي أن الفائض الاقتصادي بشطريه المادي والبشري يعتبر شيئاً طبيعياً في الاقتصاد الإسلامي.

وقد قدم الإسلام بعد ذلك أدوات ومؤسسات تعبىء هذا الفائض وتجمعه، ثم تتجه به مؤسسات ونظم للاستخدام الرشيد فيما يشبع حاجات الإنسان الحقيقية.

والفائض (Surplus) في الاقتصاد الإسلامي يصب في قناتين بنسب متحركة، قناة تذهب إلى المجتمع مدفوعة بقوة الضمير أولاً وبقوة القانون ثانياً متمثلة في كل ما للمجتمع على الفرد من حقوق مالية أصيلة أو عارضة. ممثلة في الزكاة، والضرائب الشرعية، والقروض الحسنة وشتى أنواع النفقات الاجتماعية. وبذلك فقد أمن للدولة مصادر تمويلية دائمة ومستمرة تمول بها مختلف الاستثمارات والمرافق. والقناة الثانية هي قناة الاستثمار والانتاج بمختلف صيغه المشروعة. فلا إكتناز ولا مقامرة ولا استثمار في محرمات ولا إقراض بربا.

وقد فتح أمام صاحب الفائض أن يستخدم فائضه بنفسه، أو عن طريق الغير مشاركة أو تأجيراً أو سلماً، أو غير ذلك من الصيغ الاستثمارية الإسلامية التي تتسع لمختلف حاجات الأفراد.

ومعنى ذلك أن نموذج التمويل الإسلامي يؤمن وجود الفائض ثم يؤمن حسن استخدامه. فكيف ذلك؟ هذا ما تجيب عليه بقية فصول الرسالة.



الفصل الثاني

المفاهيم الأساسية للاستثمار

آثر الباحث تقديم البحث في الاستثمار على البحث في التمويل لما هو معروف من طبيعة العلاقة العضوية بين التمويل والاستثمار. فالتمويل ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة أو مرحلة لقيام الاستثمارات التي هي بدورها المقدمة الأساسية للاستهلاك.

وهكذا نجد أن العلاقة بين التمويل والاستثمار هي علاقة المقدمة بالنتيجة أو الوسيلة بالغاية. ومعروف أن غاية أي عمل ينبغي أن تحدد مسبقاً كي يمكن التعرف الصحيح على الوسيلة التي تحقق تلك الغاية. ومن ناحية أخرى فإن عملية الاستثمار كاستخدام الموارد تؤثر تأثيراً جوهرياً في مقدار هذه الموارد وفي معدل نموها[1].

وهكذا نجدنا في حاجة إلى بحث الاستثمار بالقدر الذي يخدمنا في بحث التمويل، فنعرض أولاً لمفهوم الحاجة الإنسانية من حيث إن إشباعها يمثل الهدف من عملية الاستثمار ثم نعرض ثانياً لأسس الاستثمار، وأساليبه، وأبعاده الزمانية والمكانية، والصيغ البديلة له، وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: مفهوم الاستثمار وأهدافه وضوابطه.

المبحث الثاني: صيغ الاستثمار وتقويم مشروعاته.

المبحث الثالث: أساليب الاستثمار وأبعاده.

---

(١) د. عبد الحميد القاضي: «تمويل التنمية الاقتصادية». ص ٣٢٥، منشأة المصارف، الاسكندرية ١٩٦٩.

المبحث الأول:

مفهوم الاستثمار وأهدافه وضوابطه

في هذا المبحث نتناول الحاجات الإنسانية كهدف للاستثمار ثم مفهوم الاستثمار وأهميته وضوابطه وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: الحاجة الإنسانية في الاقتصاد الوضعي وفي الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني: مفهوم الاستثمار وأهدافه وأهميته.

المطلب الثالث: ضوابط الاستثمار.

المطلب الأول:

الحاجة الإنسانية في الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي

□ **الحاجة في الاقتصاد الوضعي:**

يعرف الاقتصاد الوضعي الحاجة بأنها الرغبة في الحصول على وسيلة من شأنها أن توقف إحساساً أليمًا أو تمنع حدوثه، أو تحتفظ بإحساس طيب وتزيد منه أو تنشئه[1].

ومعنى ذلك أن الحاجة تترجم في طلب ما يزيل ألماً، أو يحقق لذة، أي: أن الحاجة تدور مع فكرتي اللذة والألم.

---

(١) د. رفعت المحجوب: «الاقتصاد السياسي». الجزء الأول ص ٦٧ ومابعدها، دار النهضة العربية، ١٩٧٩.

قارن د. سعد ماهر حمزة: «أصول علم الاقتصاد». ص ٣٤، دار المعارف، بدون تاريخ.

ومن جهة أخرى فقد نظر الاقتصاد الوضعي لحاجة الإنسان على أنها حقيقة محايدة، بمعنى أن محط الاهتمام هو مجرد وجود الحاجة غير حافل بما إذا كانت تلك الحاجة مشروعة أو غير مشروعة، ضارة أو مفيدة، حقيقية أو وهمية. ومرجع ذلك أن علم الاقتصاد كما ذهب إليه الكثير من أربابه هو علم محايد ولا دخل له بالقيم[1].

كذلك فإن الاقتصاد الوضعي لا يعتد بالحاجة طالما هي في مرحلة الحقيقة النفسية مهما كانت حدتها وأهميتها، وإنما تدخل الحاجة في مجال اهتمامه عندما يتحقق لها عنصر موضوعي خارجي يحيلها إلى حقيقة خارجية. ويتمثل هذا العنصر في توافر القدرة المالية التي تمكن من دفع ثمن الوسيلة التي تشبع تلك الحاجة في نظر الاقتصاد الرأسمالي، وفي نظر الاقتصاد الاشتراكي يتمثل هذا العنصر في إرادة السلطة العامة فيما يتعلق بسلع الإنتاج، وفي المقدرة على الدفع فيما يتعلق بسلع الاستهلاك[2].

وأخيراً فقد أقام الاقتصاد الوضعي حاجزاً قوياً بين الحاجة الاقتصادية للإنسان وبين بقية حاجاته، فالحاجة الاقتصادية ما تكون وسيلة إشباعها مالاً اقتصادياً[3].

على هذا النحو عالج الاقتصاد الوضعي مسألة الحاجة التي تعد من أهم المواضيع الاقتصادية من حيث ما يترتب عليها من تحديد للسلع والخدمات، وتعبئة للموارد وتخصيص لها.

ماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي تجاه حاجة الإنسان؟

---

(١) جان مارشال: «الاقتصاد السياسي». ترجمة د. هشام متولي، ج ٢ ص ٩، دار اليقظة العربية، دمشق ١٩٦٥؛ والأس بيترسون: «الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي» ترجمة برهان دجاني، ج ١ ص ٤١ وما بعدها. المكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٧.

(٢) د. رفعت المحجوب: «الاقتصاد السياسي». ج ١ ص ٦٩، مرجع سابق.

د. عبد المنعم البنا: «النظرية الاقتصادية». ص ٢٦، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.

د. رفعت المحجوب: «الاقتصاد السياسي». ج ١ ص ٧٠، مرجع سابق.

نتعرف على موقفه على خطوتين، أولاً موقفه من موقف الاقتصاد الوضعي من الحاجة، وثانياً مفهوم الحاجة لديه.

□ **الاقتصاد الإسلامي وموقف الاقتصاد الوضعي من الحاجة:**

لا يقر الاقتصاد الإسلامي الاقتصاد الوضعي في موقفه من الحاجة، فهو لا يرى أن الحاجة حقيقة محايدة يعتد بها على علاتها، بغض النظر عن طبيعتها، ونظرة المجتمع والقيم والعلوم الأخرى لها.

ذلك أنه إن جاز تقسيم مجالات المعرفة وتعدد العلوم الإنسانية لأغراض البحث والدراسة، فلا يجوز أن يتعدى ذلك الإطار الفكري إلى الواقع العملي، حيث إن حياة الإنسان كل مركب له ألوانه، وظلاله المتداخلة المحتوية على كل مدلولات العلوم الإنسانية المتنوعة. وليست له حيوات مستقلة متمايزة يعيش في بعضها حياة اقتصادية منعزلة ويحيى في الأخرى حياة اجتماعية أو أخلاقية مستقلة.

وقد ترتب على موقف الاقتصاد الوضعي من الحاجة على هذا النحو أن قامت مؤسسات، وشيدت أصول وتجهيزات تنتج منتجات لإشباع تلك الحاجة، في الوقت الذي نجد التعاليم الدينية أو الأخلاقية أو الطبية تمجها وتحرمها.

لقد فهم الاقتصاد الإسلامي حياة الإنسان على أنها حياة مركبة واحدة قد نظمها الدين وفق متطلبات الفطرة السليمة[1]، وكل أنواع العلوم والمعارف الإنسانية إن هي إلا روافد للدين، ومن ثم فإن نظرتها متطابقة متسقة فيما يتعلق بحاجات الإنسان. فلا يعتد الاقتصاد الإسلامي بحاجة أو برغبة يحرمها الدين أو تستهجنها الأخلاق أو ينفر منها الطب. وبالتالي فلا يسمح بإنتاج ما يشبع تلك الرغبات الضارة[2].

---

(١) د. محمد أحمد صقر: «الاقتصاد الإسلامي». مفاهيم ومرتكزات، ص ٤٣، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.

(٢) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ٨٢، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٧٩.

د. عيسى عبده: «الاقتصاد الإسلامي». مدخل ومنهاج، ص ٣٧، دار نهضة مصر، طبعة ١٩٧٤.

كذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يوافق على إهمال الحاجة طالما لم تترجم في صورة طلب. حيث إن ذلك يرتب اختلالات هيكلية في التمويل، والاستثمار، والانتاج، حيث يتجه جهاز التمويل والاستثمار لإنتاج سلع وخدمات، لإشباع هذا الطلب مهما كانت طبيعة الحاجة. كذلك فإن هناك حرماناً لما قد يكون هناك من حاجات حقيقية من توفير وسائل إشباعها طالما لم تترجم في شكل طلب (Demand)[1].

وموقف الاقتصاد الإسلامي حيال ذلك أنه يقوم بتحديد الحاجات الحقيقية للإنسان، ويصنفها، ويرتبها ثم يعبىء الموارد، ويستخدمها لإشباع تلك الحاجات فقط، غير مقيد في ذلك بالحاجز المالي، فإذا لم يكن لدى الفرد ذي الحاجة مال فإن الدولة والجماعة مسؤولة عن إمداده بالأموال اللازمة لحصوله على ما يشبع حاجته أو تقديمها للفرد دون دفع ثمن، وقد عبر عن هذا المعنى أحد الكتاب المعاصرين بقوله: «والحاجة من الوجهة الاقتصادية نوعان، الحاجة التي يغطيها مال، والحاجة التي تغطيها إرادة حضارية مثل الإرادة التي فرضت الزكاة للفقير وللمسكين، ولابن السبيل الذين ليس لهم مال يغطون به حاجاتهم اليومية»[2]. ولكنا نأخذ عليه تعبير الإرادة الحضارية فالذي فرض ذلك هو الإسلام وهديه، وأخيراً فإن الاقتصاد الإسلامي لا يؤمن بوجود حواجز مانعة بين الحاجة الاقتصادية للفرد، وبقية حاجاته حتى إنه في إطار الحاجات الفسيولوجية البحتة نجد لها ظلالاً روحية وخلقية، فالمسلم لا يأكل ليعيش فحسب، وإنما ليعيش، وليتمكن من عبادة الله عز وجل. كما أنه لا يحتاج إلى الماء لشؤونه العادية فحسب، وإنما كذلك للتطهير، ولا يحتاج إلى السكن لدفع الحر والبرد فحسب، وإنما ليتوارى، ويستتر وأهله عن أعين المارة كذلك.

وهكذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي لا يتفق مع الاقتصاد الوضعي في

---

(١) محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٦٢٤ وما بعدها، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٧.
سميح عاطف: «الإسلام وأيديولوجية الإنسان». ص ٢٩، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.

(٢) مالك بن نبي: «المسلم في عالم الاقتصاد». ص ٩٥، مرجع سابق.

نظرته للحاجة، ومرجع ذلك أن له مفهومه المميز للحاجة الإنسانية نعرض له في الفقرة التالية.

□ مفهوم الحاجة في الاقتصاد الإسلامي:

تتوقف معرفة حاجة الإنسان وطبيعتها على معرفة طبيعة الإنسان نفسه وفطرته، وفي ذلك نجد الإسلام وسائر العلوم الإنسانية يعترف بأن الإنسان مكون من مجموعة من القوى، أو الأصول الروحية والفكرية والجسمية[1]. والآيات القرآنية الكريمة تترى وتتوالى مبرزة ذلك، فهو جسد يأكل ويشرب، وفيه من روح الله، ولديه العقل والقلب، فهو يعقل ويحب ويكره.

وإذا كان هذا هو شأن الإنسان فهو بالتالي شأن حاجته فهي الأخرى حقيقة مركبة، مهما تنوعت وتعددت وسائل إشباعها، فالطعام ليس حاجة جسمية فقط وإنما هو حاجة فكرية وروحية كذلك، ولذلك اشترط فيها الإسلام طيبها ذاتاً ومعنى وإلا حرمت.

ومغزى ذلك أن يراعي أن تحقق الوسيلة الإشباعات المتعددة المطلوبة منها، فإن ترتب عليها تدمير بعض العناصر أو القوى الإنسانية منعت، ومن هذا الباب حرمت الخمر لأنها وإن أشبعت رغبة أو حققت لذة وقتية، إلا أنها أتلفت عناصر أخرى فكرية وروحية[2]، وكذلك حرمت الذبائح التي تذبح لغير الله تعالى، مع أنها في ذاتها قد تكون لحمًا طيباً مفيداً للجسم إلا أنها متلفة لعنصر الروح[3].

---

(١) المناوي: «فيض القدير شرح الجامع الصغير». ج ١ ص ٢٠٢، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨.

النيسابوري: «غرائب القرآن ورغائب الفرقان بهامش الطبري». ج ١٥، ١٦ ص ٦٤، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٢.

محمد المبارك: «العقيدة والعبادة». ص ٤٥ وما بعدها، دار الشروق، جدة ١٩٧٦.

(٢) ابن كثير: «تفسير القرآن العظيم». ج ١ ص ٢٥٣، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) سيد قطب: «في ظلال القرآن». ج ٢ ص ٥٧، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، الطبعة الخامسة.

يضاف إلى ذلك أن مفهوم الحاجة إسلامياً ليس هو مجرد تحقيق لذة، أو دفع ألم، وإنما الحاجة لها وظيفة محددة هي المحافظة على تلك القوى الإنسانية والعمل على ترقيتها وإنمائها.

ولبيان ذلك علينا أن نفرق بين أمرين، وظيفة الوسيلة التي تشبع الحاجة، وتحريك الدوافع التي تدفع الإنسان للحصول على تلك الوسيلة. فوظيفة الوسيلة أو وظيفة الحاجة ليست دفع ألم، أو تحقيق لذة ومتعة، فحاجة الإنسان للأكل ليست لدفع ألم الجوع، أو لتحقيق لذة الشبع، وإنما للمحافظة على الجسم وبناء خلاياه، والزواج ليس لمجرد تحقيق اللذة الجنسية وإنما لبقاء النوع[1].

إذن فالحاجة إسلامياً مرتبطة بوظيفة معينة فهي حاجة وظيفية، ولا ينفي أن يصطحب ذلك دفع ألم، أو حصول لذة، فلقد أوجد الله تعالى ذلك كدافع على إشباع الحاجة لا على أنه هو نفس الحاجة. وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني: «لكن هناك شيء يجب التنبيه إليه، هو أن الشهوة إنما تذم إن أفرطت، وأهملها صاحبها حتى ملكت القوى. أما إذا أديت فهي المبلغة للسعادة، حتى لو لم تكن لما أمكن الوصول إلى الآخرة، وذلك لأنه لا وصول إليها إلا بالحياة، ولا سبيل إليها إلا بحفظ البدن ولا يمكن إلا بإعادة ما تحلل منه، ولا يمكن إلا بتناول الغذاء، ولا يمكن إلا بالقوة الشهوية. فالأمر محتاج إليها، ومقتضى الحكمة إيجادها وتزيينها»[2].

ويقول الإمام الشاطبي: «إن الله تعالى وضع في الأمور المتناولة إيجاباً أو ندباً أشياء من المستلذات الحاملة على تناول تلك الأمور لتكون اللذات كالحادي إلى القيام بتلك الأمور»[3].

---

(١) ابن أبي الربيع: «سلوك المالك في تدبير الممالك». ص ١٥٠، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.

(٢) المناوي: «فيض القدير». ج ١ ص ٢٠٢، مرجع سابق.

(٣) الشاطبي: «الاعتصام». ج ١ ص ٣٤٣، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.

وهكذا نجد فرقاً بين الحاجة وبين اللذة أو الألم، ومتى أدت الحاجة وظيفتها، فلا مانع من التمتع باللذة ومن دفع الألم.

نخلص من ذلك بأن الحاجة الإنسانية هي إسلامياً ما به المحافظة على الإنسان بكامل قواه الجسمية والفكرية والروحية. أما ما يشبع حاجة جسم الإنسان فقط مع الحاق الضرر ببقية عناصر الإنسان فلا يعد حاجة إنسانية. كما أن مجرد اشتهاء الشيء دون أن يقترن ذلك بوجود المحافظة على الإنسان لا يعتبر حاجة إنسانية.

ولا تقف المحافظة على القوى الإنسانية عند مجرد المحافظة عليها، بل المحافظة على نموها وارتقائها بصفة مستمرة. وقد عبر عن ذلك أحد المعاصرين بقوله: «إن الإنسان جسم وروح، وهو قلب وعقل وعواطف وجوارح. لا يسعد، ولا يفلح، ولا يرقى رقياً متزناً عادلاً حتى تنمو فيه هذه القوى كلها نمواً متناسباً لائقاً بها ويتغذى غذاء صالحاً، ولا يمكن أن توجد المدنية الصالحة البتة إلا إذا ساد وسط ديني خلقي عقلي جسدي يمكن فيه للإنسان أن يبلغ بسهولة كماله الإنساني»[1].

هذا عن مفهوم الحاجة فماذا عن تصنيفها وترتيبها؟ هذا ما تعرض له الفقرة التالية.

□ التصنيف النوعي للحاجات الإنسانية:

يتجه الفكر الاقتصادي الوضعي إلى التفرقة بين حاجات الإنسان، فيطلق على بعضها حاجات اقتصادية، وعلى بعضها حاجات غير اقتصادية. مع ملاحظة أن الاقتصاد الاشتراكي لا يذهب بعيداً في إقامة تلك التفرقة فهو ينظر للحاجة بمنظور اجتماعي. ويقيم خططه لإشباعها[2].

وقد وجد الباحث أن الاقتصاد الإسلامي لا يفرق بين حاجة اقتصادية

---

(١) أبو الحسن الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين». ص ١٦٥، نشر الاتحاد العالمي الإسلامي للمنظمات الطلابية، الرياض ١٩٧٨.

(٢) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨١، مرجع سابق.

وحاجة غير اقتصادية، فما من حاجة للإنسان إلا وللوسائل الاقتصادية مدخل فيها بطريق مباشر أو غير مباشر. حتى إن حاجاته الروحية تعتمد في إشباعها على وسائل اقتصادية من حيث توقفها على قوة جسم الإنسان، الذي يتوقف بدوره على الغذاء والثياب وغير ذلك، كذلك فإن إشباع الحاجات الروحية يتوقف على أدوات ومعدات اقتصادية[1].

ومن الممكن إسلامياً أن تصنف الحاجات الإنسانية إلى حاجات جسمية، وإلى حاجات روحية، وإلى حاجات فكرية. ولكنها جميعاً تتداخل وتتبادل التأثير والتأثر بحيث تصبح كل منها محتوية على كل أبعاد الحاجة الإنسانية.

ومن أهم أصول الحاجات الإنسانية الحاجة إلى الطعام، والحاجة إلى اللباس، والحاجة إلى السكن، والحاجة إلى الجنس، والحاجة إلى العلم، والحاجة إلى الانتقال، والحاجة إلى الترفيه، والحاجة إلى الأمن، والحاجة إلى التعبد، والحاجة إلى التزين خاصة للمرأة.

وقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم، في بعض أحاديثه بعضاً من تلك الحاجات. ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من ولي لنا عملاً، وليست له زوجة فليتخذ زوجة، وليست له دار فليتخذ داراً، وليست له دابة، فليتخذ دابة، وليس له خادم، فليتخذ خادماً»[2].

وتناول علماؤنا رحمهم الله تعالى الحاجات الأصلية للإنسان، وقد فصل القول فيها الإمام الغزالي موضحاً كيف تتوالد، وتتكاثر الحاجات رغم أن أصولها محدودة[3].

---

(١) انظر مفصلاً، الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «الكسب». ص ٣٤، ٧٤، نشر عبد الهادي حرصوني، دمشق ١٩٨٠.

(٢) رواه أحمد في مسنده، وذكره أبو عبيد في: «الأموال». ص ٣٠٦، وأخرجه الحاكم في المستدرك دون ذكر البداية، ج ١ ص ٤٠٦، وسكت عنه الذهبي في التلخيص.

(٣) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٣ ص ٢٢٤ ــ ٢٢٨، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، بيروت.

كذلك في معرض حديثهم عن الفقير نجدهم يشيرون إلى الحاجات الأصلية، ومن ذلك قول الإمام الرملي: «الفقير من لا مال له، ولا كسب يقع موقعاً من حاجته من مطعم وملبس ومسكن، وسائر ما لابد منه لنفسه ولمن يمونه... ولا يمنع من الفقر مسكنه وثيابه، ولو للتجمل بها في بعض أيام السنة، وإن تعددت. وحلي المرأة اللائق بها لا يمنع فقرها، فهو من حاجاتها الأصلية. وخادمه إن اختلت مروءته بخدمة نفسه أو شق عليه مشقة لا تحتمل عادة، وكتبه التي يحتاجها ولو نادراً وآلة المحترف كخيل جندي وسلاحه... ولو اشتغل بالنوافل لا يعطى، ولو اشتغل بالعلم يعطى»[1] كما ذكر في موضع آخر أن المسافر للنزهة إذا لم يجد ما يقوم بحوائج سفره يستحق الزكاة لحاجته[2].

وقد وضع علماؤنا تعريفاً للحاجة الأصلية فهي «ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً أو تقديراً، فالثاني كالدين، والأول كالنفقة، ودور السكنى، وآلات الحرب، والثياب المحتاج إليها، وكآلات الحرفة، وأثاث المنزل، ودواب الركوب، وكتب العلم لأهلها»[3].

وقد اعتبر الإسلام سداد الدين إحدى حاجات الإنسان الأصلية. وفي ذلك وجدنا بند الغارمين في مصارف الزكاة... ووجدنا أن المال المشغول بسداد الدين هو مشغول بحاجة أصلية، ومن ثم فلا يرتب لصاحبه صفة الغنى[4].

---

(١) الرملي: «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج». ج ٦ ص ١٥٠ ــ ١٥١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) نفس المصدر، ج ٦ ص ١٥٦، وانظر ابن قدامة: «الشرح الكبير» المطبوع مع المغني ج ٢ ص ٧٠٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٢، السيد البكري: : «إعانة الطالبين». ج ٢ ص ١٨٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت؛ العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام». ج ٢ ص ٦٠، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) ابن نجيم: «البحر الرائق». ج ٢ ص ٢٢٢، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

(٤) علاء الدين البخاري: «كشف الأسرار». ج ١ ص ٢٠٧، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤.

وبهذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي قد وسع من نطاق حاجة الإنسان مدخلاً فيها أنواعاً لم يسبق إليها، ولم يلحق فيها فهل هناك اقتصاد وضعي يعتبر قضاء الدين حاجة أصلية للإنسان، وتجند مؤسسات الدولة لتمكين الشخص من إشباع تلك الحاجة؟

وهكذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي قد وقف من حاجات الإنسان موقفاً مغايراً من موقف الاقتصاد الوضعي مما ترتب عنه آثار اقتصادية على مستوى الاستهلاك والتمويل والاستثمار نعرض لها في الفقرة التالية.

□ **مترتبات تمويلية واستثمارية واستهلاكية:**

من مكونات فطرة الإنسان استهداف النفع، ومن ثم فقد تنافست الاقتصاديات المختلفة في تحقيق أكبر قدر ممكن من المنفعة للإنسان.

كما أن كل اقتصاد يرى أنه يمتلك جهازاً تمويلياً أكفأ من غيره. ويمكن الكشف عن حقيقة ذلك من خلال نظرة الاقتصاديات إلى حاجة الإنسان.

وفي ضوء ما سبق ذكره يمكن القول بموضوعية وتجرد أن الاقتصاد الإسلامي يحقق لأفراده قدراً أكبر من النفع.

فقد حصر الاقتصاد الوضعي المنافع في تلبية حاجة عنصر فقط من عناصر الإنسان، قد يكون عنصر الجسم، أو عنصر الفكر، أو عنصر العاطفة، ولم يع رد الفعل على بقية عناصر وقوى الإنسان. كذلك فقد حصر نفسه في النفع الحاضر فحسب دون نظر لما سيكون عليه الحال مستقبلاً فهو إشباع جزئي من جهة، ومؤقت من جهة أخرى. بل هو في بعض الحالات إشباع مدمر. وبعبارة أخرى لم يتكشف الاقتصاد الوضعي أثر اللذة الجسمية مثلاً الحالية على بقية القوى والعناصر الإنسانية، الفكرية والروحية كما أنه لم ينتبه للآثار المترتبة

بعد انقضاء اللذة حتى على عنصر الجسم ذاته[1] ولو قورنت تلك المضار باللذة لرجحت كفة المضار[2].

ومكمن الخطأ والضرر في موقف الاقتصاد الوضعي أنه ركز على اللذة والألم، دون أن يركز على الفائدة والضرر، ومن أجل ذلك فقد استخدم لفظة (Utility) التي تعني النفع الحالي أو إشباع الرغبة دون لفظة (Benefit)، التي تعني الفائدة الحقيقية. ومعروف أن الشيء قد يرغب ويطلب وهو غير مفيد[3]. كما أنه طبقاً للتحليل النفسي فإن اللذة والألم قد تكون إشاراتها إلى المنافع والمضار مضللة وكثيراً ما تودي بالإنسان[4].

أما الاقتصاد الإسلامي فقد نظر لحاجة الإنسان نظرة كلية، وعمل على إشباعها إشباعاً محيطاً بكل قوى وعناصر الإنسان من جهة، وممتداً من حاضر الإنسان لمستقبله من جهة ثانية.

وقد بيّن القرآن الكريم أن معيار اللذة والألم كثيراً ما يكون مضللاً في الإرشاد إلى المفيد والضار يقول تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيكُمُ القِتَالُ وهو كُره لَكُم وعَسَى أن تكرهوا شيئاً وهو خَيرٌ لكم وعسى أن تُحِبُّوا شيئاً وهو شَرٌّ لكُم﴾[5]، وفي تفسيره لتلك الآية الكريمة قال الإمام البيضاوي: «كل ما كلفوا به فإن

---

(١) د. علي السلمي: «التفسير السلوكي للظواهر الاقتصادية». مجلة مصر المعاصرة، ص ٢٤٠، مرجع سابق.
د. عبد المنان: «الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق». ترجمة د. منصور التركي، ص ٨٦، نشر المكتب المصري الحديث.

(٢) العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام». ج ٢ ص ٧٥، مرجع سابق.
أبو الأعلى المودودي: «مبادىء الإسلام». ص ١٧٠، نشر الاتحاد العالمي الإسلامي للمنظمات الطلابية، الرياض ١٩٧٨.

(٣) Jack Hobbs, Advanced Level Economics, England: Mc-Graw Hill Book Company, 1975, p. 11.

(٤) جميل صليبا: «علم النفس». ص ٢٢٥، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة.

(٥) سورة البقرة: الآية رقم ٢١٦.

الطبع يكرهه، وهو مناط صلاحهم، وسبب فلاحهم، وجميع ما نهوا عنه فإن النفس تحبه، وتهواه وهو يفضي بها إلى الردى»[1].

وقال ابن تيمية: «والمنفعة المطلقة هي الخالصة أو الراجحة، وأما ما يفوت أرجح منها، أو يعقب ضرراً ليس دونها فإنه باطل في الاعتبار. . . وأما ما يظن فيه منفعة، وليس كذلك أو يحصل به لذة فاسدة فهذا لا منفعة فيه بحال. . . ولذلك ما نهى الله عنه ورسوله باطل ممتنع أن يكون مشتملاً على منفعة خالصة أو راجحة»[2].

وقال الشاطبي: «وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك، وليست في أحكام الشرع إلا على الضد كالزنى، وشرب الخمر، وسائر وجوه الفسق، والمعاصي التي يتعلق بها غرض عاجل»[3].

وقال العز بن عبد السلام: «وبمثل هذا يفتن الأشقياء أنفسهم بإيثار المفاسد الراجحة على المصالح، قضاء لذات الأفراح العاجلة، ويتركون المصالح الراجحة للذات خسيسة أو أفراح دنيئة، ولا يبالون بما يترتب عليها من المفاسد العاجلة أو الآجلة، وذلك كشرب الخمور والأنبذة للذة إطرابها والزنى»[4].

وهكذا نجد أنه على المستوى الفردي قد تفوق الاقتصاد الإسلامي في تقديم أكبر قدر من النفع الحقيقي للفرد، والأمر كذلك على المستوى القومي، فهناك التزام الدولة والجماعة بتأمين حد الكفاية لكل فرد. وليس هناك مثل ذلك الالتزام في الاقتصاد الرأسمالي. وإن وجد في الاقتصاد الاشتراكي إلا أنه

---

(١) البيضاوي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». ج ١ ص ٢٣٣، مؤسسة شعبان للنشر، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) ابن تيمية: «مجموعة الرسائل والمسائل». ج ٥ ص ٢٥، دار الباز للنشر، مكة المكرمة، بدون تاريخ.

(٣) الشاطبي: «الموافقات». ج ١ ص ٥٠، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٤) العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام». ج ١ ص ٥٢، مرجع سابق.

قد سلب من الإنسان أخص حاجاته، وهي حاجته إلى حرية الرأي، والعقيدة، والشعور بالذات[1].

ومن الاعتبارات الهامة في موضـوع المنافـع والإشباع، أن الاقتصـاد الوضعي قد خول للإنسان السلطة الكاملة في تحديد احتياجاته. وقد أثبت علم النفس أن الإنسان لا يتمكن دائمًا من تحديد ما فيه فائدته.

أما الاقتصاد الإسلامي وبحكم كونه فرعاً من فروع الشريعة، فإنه يؤمن بأن «المصالح التي يقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد علم بها إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى منها أكثر من الذي يبدو له، فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يوصله إليها عاجلًا لا آجلًا، أو يكون فيها مفسدة تربي في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها. . . فلهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان ذلك كذلك فالرجوع إلى الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه المصلحة على الكمال بخلاف الرجوع إلى ما خالفه»[2].

وهكذا نصل إلى أن الاقتصاد الإسلامي، يحقق للفرد وللجماعة أكبر قدر ممكن من النفع الحقيقي[3].

وعلى المستوى التمويلي فإن تحديد حاجة الإنسان على هذا النحو يحافظ على الموارد من التبديد فيما لا يشبع حاجة حقيقية للإنسان، كذلك فإنه يحافظ على الطاقات الإنسانية بما يؤمنه لها من إشباع حاجاتها الحقيقية من جهة، ومنعها من الجري وراء ما يضرها من جهة أخرى.

ومعنى ذلك أن أي كم من الموارد مهما قل فهو ذو فعالية كبيرة.

---

(١) جان مارشال: «الاقتصاد السياسي». ج ١ ص ٥٢، مرجع سابق.

(٢) الشاطبي: «الموافقات». ج ١ ص ٢٤٩، مرجع سابق.

(٣) د. أنس الزرقا: «صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك». بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة المكرمة ١٩٧٦، وقد قام بنشره ضمن مجموعة من أبحاث المؤتمر المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠، ص ١٧٠.

المطلب الثاني:

مفهوم الاستثمار وأهدافه وأهميته

□ مفهوم الاستثمار في الاقتصاد الوضعي:

قدم الاقتصاد الوضعي ثلاثة مصطلحات مترادفة هي: الاستثمار (Investment)، وتكوين رأس المال (Capital Formation)، والتراكم الرأسمالي (Capital Acumulation). وكلها تشير إلى الإضافات إلى رأس المال القائم مع المحافظة على ما هو موجود منه[١].

وفي مجالات التنمية، والإنتاج عادة ما ينصرف رأس المال إلى المفهوم العيني، فهو الثروة المنتجة للمساهمة في إنتاج ثروة أخرى. هذا مع الأخذ في الحسبان أن لرأس المال مفاهيم عديدة حسب الزاوية المنظور منها إليه[٢].

وقد انصرف رأس المال إلى المفهوم المادي مثل الآلات والتجهيزات والسلع الوسيطة، ثم أخذ يتسع مدخلاً فيه المعارف والعلوم، وكل ما يزيد في الإنتاج من الوسائل غير المادية، حيث قد تبين له ما تقدمه من خدمات إنتاجية، قد تتفوق على رأس المال المادي[٣].

وقد أطلق عليها رأس المال البشري، ومن ثم الاستثمار البشري (Human investment) الذي ينصرف إلى تنمية قدرات الإنسان العلمية والجسمية لما لها من تأثير جوهري على الكفاية الإنتاجية للفرد[٤].

---

(١) R.T. Gill, Economic Development, Op.Cit., P. 11.

(٢) د. محمد علي حلمي مراد: «أصول الاقتصاد». ج ١ ص ١٩٨، مطبعة نهضة مصر، ١٩٥٦.

(٣) R.J. Alexander, A primer of Economic Development, New York, The Macmillan Company, 1962, pp. 374-375.

د. محمد علي الليثي: «دور الموارد البشرية في الإنماء الاقتصادي». مجلة كلية التجارة، جامعة الاسكندرية، العدد الأول، ١٩٧٧.

(٤) د. صلاح نامق: «محددات التنمية». ص ٩٦ ـ ١٠٨، دار النهضة العربية، ١٩٧١؛ شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ص ٤٩، مرجع سابق؛ ماير وبولدوين: «التنمية الاقتصادية». ج ١ ص ٥٣، ترجمة د. يوسف الصايغ، مكتبة لبنان، ١٩٦٤. =

وقد قال في ذلك الاقتصادي الشهير الفرد مارشال: «إن الأفكار التكنولوجية هي أثمن هبات تتوارثها الأجيال، وإذا طرأ على الثروة المادية نقص أو دمار أمكن تعويض هذا، أما إذا اندثرت الأفكار التي كانت سبباً في خلق الثروة المادية فسوف ينعدم التقدم الاجتماعي»[1].

نخلص من ذلك بأن الاقتصاد الوضعي قد ركز على رأس المال المادي، ومن ثم على الاستثمار المادي، وعندما بدأ يهتم برأس المال البشري فإنه قد ضيق نطاقه في القدرات العلمية والصحية.

□ **مفهوم الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي:**

في اللغة العربية يقال: ثمر ماله، أي: نماه، وثمر الله مالك، أي: كثره، وأثمر الرجل: كثر ماله[2]، وفلان خصني بثمرة قلبه: أي، بمودته[3]، وقال الراغب: «يقال لكل نفع يصدر عن شيء ثمرته»[4].

ومعروف أن السين والتاء إذا زيدتا في أول الفعل أفادتا الطلب فإذا قيل: استثمر فمعناه طلب الثمرة.

ومعنى ذلك أن هناك مصطلحين يمكن استخدامهما في هذا الشأن، هما: الاستثمار والتثمير. كذلك فإنه يفهم من المدلول اللغوي أن هذا اللفظ لا يقتصر على الأموال، وإنما يتعداه إلى كل شيء له نفع وثمرة. ومعنى ذلك أن الاستثمار يدخل على الأموال وعلى الإنسان.

ومن ناحية أخرى فإن الاستثمار يعتبر عملية واعية، وليست عفوية فهناك مثمِّر ومثمَّر، ونتيجة هي التنمية والتكثير. ولذلك فإذا لم تثمر العملية عن تنمية

= A. Lewis, The Theory of Economic Growth, London, George Allen & Unwin Ltd., 1961, p. 9.
H.F. Williamson, Economic Development, N. Jersey, 1961, pp. 344-375.

(١) د. راشد البراوي: «الموسوعة الاقتصادية». ص ٢٤٩، دار النهضة العربية، ١٩٧١.

(٢) ابن منظور: «لسان العرب». ج ٥ ص ١٧٦، المؤسسة المصرية للتأليف.

(٣) الزمخشري: «أساس البلاغة». ص ٧٦، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

(٤) الراغب: «المفردات في غريب القرآن». ص ١٠٩، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

وتكثير لا تدخل في نطاق الاستثمارات. ورحم الله علماءنا فقد قالوا: إن تبديد الأموال لا يسمى إنفاقاً لها في الشريعة الإسلامية[1]، وغير خاف أن الاستثمار أحد ضروب الإنفاق، معنى ذلك أن أي أصل مادي أو معنوي لا يرتب نفعاً حقيقياً فإن تكوينه محرم شرعاً حتى ولو كان علماً. وقد استعاذ الرسول صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع[2].

وفي ضوء ذلك، يمكن تعريف الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي بأنه:

جهد وراع رشيد يبذل في الموارد المالية والقدرات البشرية بهدف تكثيرها وتنميتها والحصول على منافعها وثمارها.

وبهذا نجد أن المفهوم الإسلامي للاستثمار يتميز عن المفهوم الوضعي له من حيث ترشيد عملياته من جهة، وتوسيع مجالاته من جهة أخرى، فقد اتسع لتنمية القدرات الروحية للإنسان لما لها من تأثير جوهري في الكفاية الإنتاجية للإنسان، وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ استأجَرتَ القويُّ الأمين﴾[3] فليست قدرات الإنسان الإنتاجية منحصرة فحسب في قدراته الفكرية والجسمية، بل تتعداها إلى قدراته الروحية.

□ أهمية الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي:

طالما أن الاستثمار ينصرف إلى تكوين أصول مالية وبشرية، وإلى المحافظة على القائم منها، فإن أهميته ليست في حاجة إلى عناء في التعرف عليها.

ويكفي في ذلك أن نتصور أن كل جيل اقتصر في نشاطه الاقتصادي على النشاط الاستهلاكي، دون إقامة التجهيزات والآلات والمعارف، وغيرها من الأصول التي تثمر على مر الأيام.

---

(١) الفخر الرازي: «التفسير الكبير». ج ٥ ص ١٣٥ وما بعدها، دار الكتب العلمية طهران، الطبعة الثانية.

(٢) رواه ابن ماجه والحاكم وصححه. انظر: «سنن ابن ماجه». ج ٢ ص ١٢٦١؛ عيسى الحلبي، ١٩٥٣.

(٣) سورة القصص: الآية (٢٦).

وقد عبر عن ذلك الإمام الماوردي بقوله: «لولا أن الثاني يرتفق ـ ينتفع ـ بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى، وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به»[1].

أي: أنه بدون القيام بالاستثمارات على تنوعها ما كان يتأتى للإنسان البقاء على تلك الأرض، بل التقدم والرقي. حيث إن الله تعالى قد خلق الأرض وطيباتها في هيئة تحتم أن يقوم الإنسان ببذل الجهد والعناء في سبيل الاستفادة منها[2]. فليس فيها منتجات جاهزة، وإنما تحتوي على عناصر الإنتاج، ولا يتأتى للإنسان هذا التحويل للموارد على نحو متنامي، ومتزايد دون الاستعانة بالآلات والمعارف.

وقد فهم علماء التفسير أن الشقاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فتشقى﴾[*]، ينصرف إلى بذل الجهد في عملية الإنتاج[3]. ومن أجل ذلك وجدنا الإسلام يعنى بالاستثمارات عناية كبيرة، ومبلغ تلك العناية يظهر من دلائل عديدة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الذي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا في مَنَاكِبِها وكُلُوا من رِزْقِهِ وإليهِ النُّشُور﴾[4]، فقد طالبنا المولى عز وجل، بأن نمشي في الأرض المذللة المسخرة. والمشي ليس المقصود به مجرد المشي بالقدم، وإنما هو إثارة تلك الأرض المذللة، واستخراج ما فيها من خيرات في جبالها، وآكامها، وسهولها، وباطنها. كذلك فقد تمنن علينا سبحانه بأن خلق لنا الموارد التي عن طريقها يمكن إشباع حاجات السكن، والملبس، والطعام وغير ذلك. ولن يكون ذلك دون الاستثمار فيها. قال تعالى: ﴿واللَّـهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ

(١) خان زاده: «منهاج اليقين على أدب الدنيا والدين». ص ٢٥٢، مطبعة محمود بك ١٣٢٨هـ.

(٢) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٣ ص ٢٢٥، مرجع سابق.

(٣) الرازي: «التفسير الكبير». ج ٢٢ ص ١٢٥، مرجع سابق؛ الشوكاني: «فتح القدير». ج ٣ ص ٣٩٠، مكتبة الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٤؛ الألوسي: «روح المعاني». ج ١٦ ص ٢٧١، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.

(٤) سورة الملك: الآية (١٥).

(*) سورة طه: الآية (١١٧).

بُيُوتِكُمْ سكناً وجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيوتاً تَسْتَخِفُّونَها يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثاً ومتاعاً إلى حِين. واللَّـهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الجِبَالِ أَكْنَاناً وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيل تَقِيكُمْ الحَرَّ وسرابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمون﴾[1]. من الآيات الكريمة نجد العديد من السلع والمنتجات، ولو تأملنا كل واحدة منها بمفردها لوجدناها تتطلب العديد من الصناعات الاستثمارية. وبذلك يتحقق مراد الله تعالى بإتمام نعمه علينا.

ومن الآيات الدالة على عظم اهتمام الإسلام بالاستثمار ما ذكرته الآية الكريمة على لسان نبي الله صالح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام ﴿وإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُم صَالِحَاً قالَ يا قَومِ اعْبُدوا اللَّـهَ ما لَكُمْ مِنْ إلهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ واسْتَعْمَرَكُمْ فيها. . الآية﴾[2] هنا قوله تعالى ﴿استعمركم﴾ أي: طلب منكم عمارتها. وفيها يقول الإمام الجصاص: «أمركم من عمارتها بما تحتاجون إليه. وفيه دلالة على وجوب عمارة الأرض للزراعة والغراس والأبنية»[3].

وقال القرطبي: «أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها» ونقل عن ابن العربي قوله: قال بعض علماء الشافعية: الاستعمار طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى على الوجوب»[4]، وبناء المساكن، وغرس الأشجار، وغير ذلك من صنوف العمارة ما هو إلا من قبيل العمليات الاستثمارية.

ويقول صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»[5]. وقوله صلى الله عليه

(١) سورة النحل: الآيتان (٨٠، ٨١).

(٢) سورة هود: الآية (٦١).

(٣) الجصاص: «أحكام القرآن». ج ٣ ص ١٦٥، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.

(٤) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٩ ص ٥٦، مرجع سابق.

(٥) رواه البخاري. انظر ابن حجر: «فتح الباري». ج ٣ ص ٥، المطبعة السلفية ومكتبتها.

وسلم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها»[1]، ولا نرى أبلغ من ذلك في الحث والاهتمام بقيام الاستثمارات. وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له. وفي رواية فله فيها أجر»[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم لمن هم بذبح شاة: «إياك والحلوب»[3].

وفي الاستثمار البشري، يقول تعالى: ﴿قُلْ هل يَسْتَوِي الذين يَعْلَمُونَ والَّـذين لا يَعْلَمُون﴾[4]. وفي آيـة أخرى ﴿إنَّما يَخْشَى اللَّه من عِبَادِهِ العُلَمَاءُ﴾[5]، وفي آية ثالثة ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُها لِلْنَّاسِ وما يَعْقِلُها إلا العالمون﴾[6]، ﴿ولو ردُّوه إلى الرسول وإلى أولي الأمرِ مِنْهُم لَعَلِمَهُ الَّذينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾[7]، وفي ذلك يقول الإمام الغزالي: «رد حكمه في الوقائع إلى استنباطهم وألحق رتبتهم برتبة الأنبياء في كشف حكم الله»[8]. ويؤيد ما ذكره الغزالي من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «العلماء ورثة الأنبياء»[9].

وقد حذر الإسلام من تدمير أي أصل استثماري مادياً كان أو معنوياً،

---

(١) البخاري: «الأدب المفرد». ص ١٦٨، مرجع سابق.

(٢) رواه أحمد والنسائي والدارمي. انظر التبريزي: «مشكاة المصابيح». ج ١ ص ٦٠٠، نشر المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٦١.

(٣) رواه مسلم. أنظر «منهل الواردين شرح رياض الصالحين». د. صبحي الصالح، ص ٣٤٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠.

(٤) سورة الزمر: الآية (٩).

(٥) سورة فاطر: الآية (٢٨).

(٦) سورة العنكبوت: الآية (٤٣).

(٧) سورة النساء: الآية (٨٣).

(٨) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ١ ص ٥، مرجع سابق.

(٩) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه. انظر الحافظ العراقي: «المغني عن حمل الأسفار». ج ١ ص ٥، مرجع سابق.

فبجوار الحديث السابق الذي يحظر ذبح الشاة الحلوب نجد قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يبارك في ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل في أرض أو دار»[1].

وقوله صلى الله عليه وسلم: «من تعلم الرمي ثم تركه فليس منا»[2] والرمي هو علم ومعرفة وخبرة.

وقد سأل عمر رضي الله عنه أحد الأفراد: ما عطاؤك؟ فقال: ألفان. فقال له عمر: «اتخذ منه الحرث والسائبات»[3]، توجيه من الحاكم المسلم بتحويل الثروات النقدية إلى أصول إنتاجية عينية مفيدة.

ويقول الإمام مجاهد رحمه الله: «إذا رزق الله أحدكم ألفاً من الدراهم، فلا ينفقها ويقول إن الله سيرزقني، ولكن يبتغي فيها من فضل الله»[4].

وعلى المستوى التطبيقي فقد قامت الدولة الإسلامية في عصورها الأولى بتشييد مختلف أنواع الاستثمارات التي قدرت عليها، ويكفي دلالة على ذلك أن ثلث ميزانية مصر خصص لإقامة الجسور وشق الترع[5].

من ذلك يتضح لنا مدى اهتمام الاقتصاد الإسلامي بالاستثمار.

فإذا انتقلنا إلى تصوير تلك الأهمية، وهذا الاهتمام من منظور إسلامي آخر فإننا نجد أن الإسلام بنصوصه وتعاليمه يلزمنا بتنمية الإنتاج[6]، وبذل كل جهد ممكن في سبيل تحقيق ذلك. كما يلزمنا في الوقت نفسه بترشيد الاستهلاك

---

(١) رواه أحمد، وابن ماجه. انظر علاء الدين التقي: «كنز العمال». ج ٣ ص ٥٤، نشر دار اللواء، الرياض، ١٩٧٩.

(٢) رواه مسلم: «انظر كنزل العمال». ج ٤ ص ٣٥١، مرجع سابق.

(٣) البخاري: في «الأدب المفرد». ص ٢٠٢، مرجع سابق.

(٤) أبو بكر الخلال: «رسالة في الحث على التجارة». ص ١٥، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٨هـ.

(٥) عبد الحي الكتاني: «التراتيب الإدارية». ج ٢ ص ٤٨، الناشر محمد أمين دمج، بيروت بدون تاريخ.

(٦) سوف نفرد لذلك مبحث خاص في الفصل التالي يفصل القول في تنمية الإنتاج وترشيد الاستهلاك.

وضبطه، ومن ثم تواجد فجوة أو فرق، ومن المعتاد أن تتمثل تلك الفجوة في صورة نقدية، وحيث أن تعطيل النقود وحبسها محرم إسلامياً فإن ذلك يعني ضرورة استثمارها، والإنفاق منها في مصالح الفرد والمجتمع.

وإذا نظرنا في أركان الإسلام فإننا نجد من أركانه الزكاة. وغير خاف أن إقامة هذا الركن تتوقف على الغنى، وتوافر الأموال. ولا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق المزيد من الاستثمارات. ومعنى ذلك أن الاستثمار في الإسلام أصبح ركيزة أساسية لقيام أركان الإسلام خاصة منها الزكاة.

في ضوء تلك الأهمية المتزايدة للاستثمارات تجدنا أمام تساؤل يتطلب إجابة مفصلة، هو:

□ ما هي أهداف الاستثمار؟

من نقاط الخلاف الأساسية بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، الأهداف المتوخاة من عملية الاستثمارات.

ففي الاقتصاد الوضعي يستهدف الاستثمار إشباع الحاجات الاقتصادية سواء ترجمت في شكل أرباح، أو في شكل المزيد من السلع والخدمات. وهو في النهاية يستهدف تحقيق الشراهة الاستهلاكية.

بينما في الاقتصاد الإسلامي نجد المستهدف من الاستثمارات هو إشباع حاجات الإنسان على اختلاف أنواعها. فهو لا يحصر نفسه في استهداف التنمية الاقتصادية الذي يدور حول تنمية المال، أو تحقيق الرفاهة الاقتصادية للإنسان، وإنما يستهدف تحقيق الرفاهة الإنسانية كاملة.

وقد اتفق العلماء على أن مقصود الشريعة هو المحافظة على خمسة أشياء: الدين والنفس والعقل والعرض والمال[1]. والمحافظة عليها تتضمن ترقيتها

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ١٩، مرجع سابق؛ الشاطبي: «الموافقات». ج ٢ ص ١٠، مرجع سابق؛ علاء الدين الطرابلسي: «معين الحكام». ص ١٦٩، مكتبة الحلبي، ١٩٧٣؛ د. مصطفى زيد: «المصلحة في التشريع الإسلامي». ص ٥٤، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.

وتنميتها، فقوى الإنسان الروحية، والفكرية، والجسمية، وكذلك أمواله في حاجة مستمرة إلى تنمية.

وحيث أنه لا وسيلة لتحقيق ذلك إلا بالتعامل مع الأموال والطيبات، التي خلقها الله تعالى فإنه يمكن القول إن الهدف الأساسي للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي هو تكوين وتنمية الإنسان بكامل قواه وعناصره.

ويقتضي ذلك أن تتجه الاستثمارات لإقامة دور العلم، والعبادة، ودور الصحة والعلاج، ومشروعات الطعام والسكن، والانتقال وغير ذلك من كل ما يحافظ على تلك المقاصد الخمسة.

والذي نود التأكيد عليه أن الاستثمار لا يستهدف فحسب إشباع ما يعرف بالحاجات الاقتصادية للإنسان، وإنما يستهدف بشكل أساسي إشباع الحاجات الروحية. ويؤصل لقولنا هذا بالإضافة إلى ما سبق قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى قال: «إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة»[1]، فالمال لم يخلق لمجرد طعام الإنسان، وإنما خلق في الأساس لإشباع حاجات الإنسان الروحية.

نخلص من ذلك بالقول إن الهدف العام للاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي بغض النظر عما إذا كانت استثمارات عامة أو خاصة هو إنجاز التنمية الإنسانية، وفي إطار ذلك الهدف العام قدم للأفراد أهدافاً خاصة ترجع إلى تحقيق الأرباح وتنمية الأموال. وفي الفقرة التالية تناول ذلك الهدف الخاص.

□ الربح كهدف للاستثمار:

في الاقتصاد الرأسمالي تقوم الاستثمارات الخاصة بهدف أساسي، هو تحقيق الأرباح، ولتحقيق ذلك فإنها تقوم بتخفيض التكاليف إلى أدنى مستوى ممكن، وإن ترتب على ذلك إلحاق الضرر بالغير، كما تعمل على صعيد

---

(١) رواه أحمد، والبيهقي، والطبراني، وقال فيه الحافظ العراقي إسناده صحيح. انظر: «المغني عن حمل الأسفار». ج ٣ ص ٢٣٨، مرجع سابق؛ وانظر: «كنز العمال». ج ٣ ص ٢٠٠، مرجع سابق.

الإيرادات بزيادتها، والارتفاع بها إلى أعلى مستوى ممكن، وإن رتب ذلك إلحاق الضرر بالغير.

ومعنى ذلك أنه إذا لم يكن هناك ربح فلا استثمار[1]، فإذا كانت هناك مستويات متفاوتة للأرباح اتجهت الاستثمارات إلى المجالات ذات الربحية المرتفعة مهما كانت أهميتها لتحقيق التنمية.

أما الاقتصاد الإسلامي فلا ينكر على الفرد استهداف الأرباح من استثماراته، ولكن ينكر عليه استخدام الوسائل الضارة لتحقيق هذه الأرباح.

وقد عمل الاقتصاد الإسلامي على زيادة الإيرادات للمستثمر لا من منطلق رفع أسعار البيع، ولكن من منطلق توسيع رقعة الطلب، ومن ثم زيادة الإيرادات. وقد ضمن ذلك حيث اشترط أن تلبي السلعة أو الخدمة حاجة حقيقية للفرد، ومن جهة ثانية فقد ضمن توافر العدد الكبير من المشترين حيث اعتبر الحاجات الإنسانية الأصلية حقوقاً مقدسة للأفراد لا مجال لإهمالها. ومعنى ذلك توافر الطلب الفعلي المستمر الذي يغطي كل رقعة الدولة البشرية.

يضاف إلى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي قد جند عنصر التوقعات لصالح الاستثمارات من حيث تأمين المستثمر ضد أي خسارة تجتاح ماله حيث رصد له بنداً في ميزانية الزكاة.

وغير خاف مدى أهمية عنصر التوقعات في اتخاذ القرارات الاستثمارية[2].

وعلى صعيد التكاليف تدخل الاقتصاد الإسلامي عاملاً على تقليلها لا عن طريق التخفيض الضار للأجور ولأثمان مستلزمات الإنتاج، وإنما عن طريق ترشيد التكاليف وإزاحة عنصر الفائدة.

---

(١) W.Peterson, Income, Employment and Economic growth, Op.Cit., p. 197.

(٢) د. سامل خليل: «نظرية الاقتصاد الكلي». ص ٢٩٩، وما بعدها دار النهضة العربية، ١٩٧٧؛ د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ج ٢ ص ٢٣٩ وما بعدها، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.

ولم يقف الإسلام عند هذا الحد بل قدم للمستثمر عائداً آخر بجوار العائد الاقتصادي، هو العائد الأخروي ذلك أن المسلم لا يعيش حياة واحدة، وإنما يعيش حياتين، الدنيا والآخرة، ويحرص على الاستفادة فيهما معاً، وقد بين الإسلام أن الفرد المسلم متى استهدف في استثماره تنفيذ تعاليم الإسلام فإن له بذلك أجراً بجوار ما يحققه من أرباح.

المطلب الثالث:

ضوابط الاستثمار

في ضوء المفهوم الإسلامي للاستثمار، وفي ضوء أهدافه يمكن القول أن الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي له ضوابط يلتزم بها ويعمل من خلالها. ومن تلك الضوابط ضابط الحلال والحرام، وضابط التنوع الاستثماري، وضابط أولوية الاستثمارات. وفي الفقرات التالية نبحث تلك الضوابط.

□ ضابط الحلال والحرام:

الاستثمار من أنواع السلوك البشري تجاه الأموال. والقاعدة العامة التي تضبط جميع أنواع السلوك الإنساني هي قاعدة الحلال والحرام. ولا يشذ عن ذلك السلوك الاستثماري.

لقد حرم الإسلام استهلاك سلع وخدمات معينة، وبتحريم استهلاكها يحرم الاستثمار فيها أياً كان مجال هذا الاستثمار، زراعياً أو صناعياً أو تجارياً أو غير ذلك.

يقول صلى الله عليه وسلم: «إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه»[1]، وتحريم الثمن يعني اقتصادياً تحريم كل ما يتعلق بهذا المحرم من عمليات وأنشطة اقتصادية. فلا يجوز إنتاجه، ولا الاستثمار فيه، لأن المال

(١) رواه أحمد، وأبو داود. انظر الشوكاني: «نيل الأوطار». ج ٥ ص ٢٣٦، دار الجيل بيروت، ١٩٧٣.

الناتج منه أصبح محرماً. وفي حديث شريف: «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخمر عشرة، عاصرها، ومعتصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له»(١).

وفي حديث شريف آخر يقول صلى الله عليه وسلم: «من حبس العنب أيام القطاف، حتى يبيعه من يهودي، أو نصراني، أو لمن يتخذه خمراً فقد تقحم النار على بصيرة»(٢).

كذلك نجد في الحديث الشريف «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه. وقال: هم سواء»(٣).

من هذه الأحاديث الشريفة نجد تجسيداً لضابط الحلال والحرام في الاستثمارات، كما نجد من ناحية أخرى حرص الإسلام على تحقيق التناسق بين السلوكيات الاقتصادية الاستهلاكية، والتمويلية، والاستثمارية، فلا نجد في المجتمع الإسلامي سلعاً أو خدمات يحرم استهلاكها(٤).

وقد اتفقت كلمة العلماء على هذا المعنى. وهذا بعض ما قالوا:

قال ابن تيمية: «وما حرم لبسه لم تحل صناعته، ولا بيعه لمن يلبسه من أهل التحريم. . ، فلا يحل للرجل أن يكتسب بأن يخيط الحرير لمن يحرم عليه لبسه، فإن ذلك إعانة على الإثم والعدوان، وهذه مثل الإعانة على الفواحش ونحوها»(٥). وقال الغزالي: «وأعمال الملاهي، والآلات التي يحرم استعمالها،

---

(١) رواه الترمذي، وابن ماجه، وقال فيه الحافظ في التلخيص رواته ثقات. انظر: «نيل الأوطار». ج ٥ ص ٢٥٠.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، وحسّنه الحافظ في بلوغ المرام. انظر: «نيل الأوطار». ج ٥ ص ٢٥٢.

(٣) رواه مسلم. انظر الصنعاني: «سبل السلام». ج ٣ ص ١٢، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

(٤) د. أحمد النجار: «المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي». ص ٢٣، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣.

(٥) ابن تيمية: «الفتاوى». ج ٢٩ ص ٢٩٨، مطابع الرياض، الطبعة الأولى.

فاجتناب ذلك من قبيل ترك الظلم، ومن جملة ذلك خياطة القباء من الإبريم للرجال، وصياغة الصائغ مراكب الذهب، أو خواتيم الذهب للرجال، فكل ذلك من المعاصي، والأجرة المأخوذة عليه حرام»[1]. وقد نص ابن قدامة على عدم جواز إجارة الدار لمن يتخذها لبيع الخمر أو القمار[2]. وبنحو ذلك قال علماء آخرون[3].

بقي أن نعرض لتأثير الحرام والحلال في رفاهية المجتمع. وهل القول بالحرام والحلال في الاستثمارات يقلل من رفاهية الفرد والمجتمع؟

يقول تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُم الطَّيِّبَاتِ ويُحَرِّمُ عليهِمُ الخبائِثَ﴾[4]، وفي آية أخرى ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّـهِ التي أخرَجَ لِعِبَادِهِ والطَّيِّبَاتِ من الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا في الحياةِ الدنيا﴾[5]، وفي آية ثالثة ﴿يَسْأَلُونَكَ ماذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُـمُ الطَّيِّبَاتُ﴾[6].

هذه الآيات الكريمة تدل بوضوح على أن الحلال هو الطيب، وأن المحرم هو الخبيث. وفي مفهوم الطيب يقول الطبري: «يعني بالطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس، وتميل إليها القلوب»[7]. ويقول الرازي: «اعلم أن الطيب في اللغة هو المستلذ، والحلال المأذون فيه أيضاً طيب تشبيهاً بما هو مستلذ لأنهما اجتمعا في انتفاء المضرة، ولا يمكن أن يكون المراد بالطيبات في قوله تعالى قل أحل لكم الطيبات، المحللات، وإلا صار التقدير قل أحل لكم المحللات. ومعلوم أن هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذات المشتهيات، أي:

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٢ ص ٨٣، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٥٢، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، بدون تاريخ.

(٣) سحنون: «المدونة». ج ٤ ص ٤٢٥ ــ ٥١٧، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ؛ ابن القيم: «زاد المعاد». ج ٢ ص ٢٤٥، نشر دار الإفتاء بالرياض.

(٤) سورة الأعراف: الآية رقم ١٥٧.

(٥) سورة الأعراف: الآية رقم ٣٢.

(٦) سورة المائدة: الآية رقم ٤.

(٧) الطبري: «جامع البيان». ج ٦ ص ٥٧، دار المعرفة بيروت، ١٩٧٢.

أحل لكم كل ما يستلذ ويشتهى، ثم اعلم أن العبرة في الاستلذاذ والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الحميدة»[1].

وقال ابن القيم في تعليقه على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي فيه أن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة ولحم الخنزير والأصنام.. الحديث: «اشتملت تلك الكلمات الجوامع على تحريم ثلاثة أجناس: مشارب تفسد العقول، ومطاعم تفسد الطباع وتغذي غذاء خبيثاً، وأعيان تفسد الأديان، وتدعو إلى الفتنة والشرك. فصان بالتحريم بالنوع الأول العقول عما يزيلها ويفسدها، وبالثاني القلوب عما يفسدها من وصول أثر الغذاء الخبيث إليها.. وبالثالث الأديان عما وضع لإفسادها. فتضمن التحريم صيانة العقول والقلوب والأديان»[2].

من هذا نجد أن مبدأ الحرام والحلال لا يقلل من رفاهية المجتمع العامة والاقتصادية بل يزيد منها، وذلك بالمحافظة على الأموال واستخدامها فيما يحقق الرفاء الحقيقي للإنسان.

□ **تنوع الاستثمارات:**

هذا هو الضابط الثاني الذي تلتزم به الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي، ويقوم هذا الضابط على أساس ضرورة تحقيق الاستقلال الاقتصادي للمجتمع الإسلامي وعدم تبعيته لغيره. وقد نظر الإسلام لتنوع الاستثمارات على أنه من قبيل فروض الكفاية، أي: أنه يجب أن يتوافر في المجتمع كل ما يحتاج إليه من مهن وصناعات ومعارف. يقول الرملي: «ومن فروض الكفاية الحرف والصنائع كتجارة وحجامة لتوقف قيام الدين على قيام الدنيا..، وما يتم به المعاش واجب كفائي، ولا يحتاج لأمر الناس بها لكونهم جبلوا على القيام بها، ولو تمالأوا على تركها أثموا وقتلوا»[3].

---

(١) الرازي: «التفسير الكبير». ج ١١ ص ١٤٢، مرجع سابق.

(٢) ابن القيم: «زاد المعاد» ج ٤ ص ٢٣٩، مرجع سابق.

(٣) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٨ ص ٤٣ وما بعدها، مرجع سابق.

ومعنى ذلك ضرورة تنوع الاستثمارات لتغطي مختلف المرافق والخدمات التي لا يستغني عنها المسلمون.

ومن الواضح أن ذلك التكليف لا ينصرف إلى مجموعات إسلامية صغيرة، فلا تطالب به كل دولة إسلامية من الدول المعاصرة، وإن قلت إمكاناتها إذ أنه فوق الاستطاعة لدى غالبية الدول الإسلامية، بالإضافة إلى ما يمثله من تبديد للموارد والطاقات.

إنه في الحقيقة دعوة إلى ضرورة التعاون والتكامل الإسلامي في المجالات الاقتصادية، بحيث لا يكون المجتمع الإسلامي ككل تابعاً لغيره، حتى لا يتعثر في أداء رسالته الإنسانية[1].

□ **ترتيب الاستثمارات:**

الاستثمار في الإسلام يستهدف تحقيق المصلحة. والمصلحة في الشريعة الإسلامية تتفاوت أهميتها بتفاوت ما يترتب على وجودها أو عدمها. وقد رتب العلماء المصلحة في ثلاث مراتب، المصلحة الضرورية، والمصلحة الحاجية، والمصلحة التحسينية[2]. ويترتب على ذلك ضرورة ترتيب الاستثمارات في المجتمع الإسلامي بما يتفق وترتيب تلك المصالح. وسوف نعود لبحث هذا الموضوع بالتفصيل عند تناول أبعاد الاستثمار الزمانية في المبحث الأخير من هذا الفصل.

---

(١) الشيخ محمود شلتوت: «الإسلام عقيدة وشريعة». ص ٢٧٢، دار القلم، الطبعة الثانية.

(٢) الشاطبي: «الموافقات». ج ٢ ص ٨، مرجع سابق.

المبحث الثاني:

صيغ الاستثمار وتقويم مشروعاته

في هـذا المبحث نتعرف عـلى أهم الصيـغ الاستثمـاريـة التي يمكن استخدامها لإقامة الاستثمارات في ضوء الفلسفة التي يقوم عليها الاقتصاد السائد.

كما نتعرف على عملية تقويم الاستثمار والمفاضلة بينها، ضماناً لحسن تخصيص الموارد. وأخيراً نتعرف على نوع معين من الاستثمارات هو الاستثمار الإنساني. وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: الصيغ البديلة للاستثمار.
المطلب الثاني: تقويم الاستثمارات.
المطلب الثالث: الاستثمار الإنساني.

المطلب الأول:

الصيغ البديلة للاستثمار

□ **صيغ الاستثمار في الاقتصاد الوضعي:**

في الاقتصاد الرأسمالي حيث تسود الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، فإن الصيغة الاستثمارية السائدة هي المشروعات الخاصة، سواء كانت مشروعات فردية أو في شكل شركات. ومن حق المستثمر أن يستثمر أمواله عن طريق الغير فرداً كان أو دولة، وذلك عن طريق الإقراض بفائدة معينة.

وفي الاقتصاد الاشتراكي حيث تسود الملكية العامة لوسائل الإنتاج، فإن الصيغة السائدة هي المشروعات العامة. وليس هناك سوى مجال ضيق أمام

المشروعات الخاصة، وإن كانت بعض التطبيقات الاشتراكية تفسح مجالاً أكثر اتساعاً أمام المشروعات الخاصة[1] إلا أنه بوجه عام يمكن القول إنه في ظل الاقتصاد الاشتراكي تسود الصيغة العامة في الاستثمارات.

ويمكن للفرد أن يوظف ما لديه من فائض عن طريق إيداعه في صناديق التوفير لتقوم الدولة باستثماره نظير فائدة محددة[2].

□ صيغ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي:

من الصيغ الاستثمارية الإسلامية ما يلي:

□ توظيف العمل مع العمل:

لم يقصر الاقتصاد الإسلامي الاستثمار على المال، بل قدم صيغة للاستثمار يكون العمل فيها محل التوظيف ومناط الاشتراك. ومن ثم فقد سميت تلك الصيغة شركة الأبدان، أو شركة الصنائع، أو شركة الأعمال.

وصورتها كما ذكر الكاساني: «أن يشتركا على عمل من الخياطة أو القصارة أو غيرهما، فيقولا اشتركنا على أن نعمل فيه على أن ما رزق الله عز وجل من أجرة فهي بيننا على شرط كذا»[3].

وقد أجاز تلك الصيغة المالكية، والأحناف، والحنابلة على خلاف بينهم في جزئياتها[4]، ومنعها الشافعية، وحجتهم في ذلك ما ذكره عنهم الكاساني من «أن الشركة تنبىء عن الاختلاط، ولا يقع الاختلاط إلا في الأموال. وكذا ما وضعت له الشركة لا يتحقق في هذا النوع لأنها وضعت لاستنماء المال

---

(١) د. إسماعيل هاشم: «مبادىء الاقتصاد التحليلي». ص ٤٥٦، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.

(٢) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨٢ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٥٣١، نشر زكريا يوسف، بدون تاريخ.

(٤) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٥٣٤، ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥، مرجع سابق.

ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ٢١٣، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

ابن هبيرة: «الإفصاح». ج ٢ ص ٥، نشر المؤسسة السعيدية، الرياض، بدون تاريخ.

بالتجارة، لأن نماء المال بالتجارة، والناس في الاهتداء إلى التجارة مختلفون بعضهم أهدى من بعض. فشرعت الشركة لتحصيل غرض الاستنماء، ولابد من أصل يستنمى، ولم يوجد في هذا النوع، فلا يحصل ما وضع له الشركة فلا يجوز»[1].

وقد رد الأحناف على ذلك رداً ذا مغزى اقتصادي هام عبر عنه الكاساني بقوله: «وقوله إن الشركة شرعت لاستنماء المال فيستدعي أصلاً ليستنمى. فنقول: الشركة بالأموال شرعت لتنمية المال، وأما الشركة بالأعمال أو بالوجوه فما شرعت لتنمية المال بل لتحصيل أصل المال. والحاجة إلى تحصيل أصل المال فوق الحاجة إلى تنميته، فلما شرعت لتحصيل الوصف فلأن تشرع لتحصيل الأصل أولى»[2].

ومن الواضح أن رأي الجمهور أرجح من رأي الشافعية في ذلك، وذلك لقوة ردهم على ما ذكره الشافعية من جهة، ولأن الإسلام يحرص على تشغيل كل مورد، وتوظيف كل طاقة، لا فرق في ذلك بين من يمتلك ما لا يريد تنميته، وبين من يمتلك مقدرة أو خبرة يريد بها أن يحصل على المال.

□ **توظيف المال مع المال:**

هذه الصيغة واضحة وفي غير حاجة إلى مزيد تحليل. فقد يعمد فردان أو أكثر إلى تكوين شركة لتنمية ما لديهم من أموال. أو كما عرفها ابن حجر «ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعدا من الاختلاط لتحقيق الأرباح»[3]. وقد فصل الفقهاء القول في تلك الشركة من حيث رأس المال، وتقسيم الأرباح والخسائر، وغير ذلك من المحاور الحاكمة لتلك الشركة.

وقد استهدفت القواعد الفقهية بذلك أن تحقق الشركة هدفها من تنمية الأموال، وتحقيق الأرباح بصورة عادلة لا يظلم فيها شريك، ولا تسبب المنازعات والخلافات التي تضر أبلغ الضرر بالأعمال الاقتصادية، وما ينبغي أن

---

(١) (٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٥٣٥، مرجع سابق.

(٣) ابن حجر: «فتح الباري». ج ٥ ص ١٢٩، مرجع سابق.

تتسم به من وضوح ووفاق. ولا نجدنا في حاجة هنا إلى بسط القول في ذلك فقد تكفلت به مراجع الفقه الإسلامي[1].

□ توظيف المال مع العمل:

في هذه الصيغة الاستثمارية يتزاوج فيها عنصر المال، وعنصر العمل بهدف الاشتراك فيما يتحقق من أرباح، فيقدم أحدهما مالاً، ويقدم الثاني عملاً. وفي صفة هذه الصيغة يقول ابن رشد: «وأجمعوا على أن صفته أن يعطي الرجلُ الرجلَ مالاً على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من الربح، أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً. . .[2]»، وتعرف تلك الصيغة في الإسلام بالقراض أو المضاربة.

وفيها لا يكون العامل أجيراً، وإنما هو مشارك بعمله، فهو مسؤول مسؤولية تامة عن نشاط الشركة متخذاً ما يراه من قرارات. وله أن يستخدم من العمال ما جرت العادة به. وليس من حق صاحب المال أن يتدخل في عمل المضارب إلا لمجرد معاونته وبرضاه. وهذا ما ذهب إليه الأحناف، والمالكية، والشافعية، وبعض أصحاب أحمد بن حنبل فقد قالوا: «لا تصح المضاربة حتى يسلم المال إلى العامل ويخلي بينه وبينه»[3]. وقال مالك: «من أخذ قراضاً على أن يعمل معه رب المال في المال لم يجز فإن نزل كان العامل أجيراً»[4].

خلاصة القول أن المضارب هو من يقوم بعمليات الإدارة والتنظيم مثله مثل المنظم في الاقتصاد الوضعي. وقد اتفق الفقهاء على جواز تلك الصيغة

---

(١) السرخسي: «المبسوط». ج ١١ ص ١٦٠ وما بعدها، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية؛ ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ١٦ وما بعدها، مرجع سابق؛ ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ٢١٠ وما بعدها، مرجع سابق. ومن الأبحاث المعاصرة، د. عبد العزيز الخياط: «الشركات في الشريعة الإسلامية والقانون». نشر وزارة الأوقاف، الأردن ١٣٩٠هـ.
الشيخ علي الخفيف: «الشركات في الفقه الإسلامي». معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢.

(٢) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٩٧، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٢٩، مرجع سابق.

(٤) المواق: «التاج والإكليل مطبوع مع مواهب الجليل». ج ٥ ص ٣٦١، مكتبة النجاح، ليبيا.

يقول ابن رشد: «ولا خلاف بين المسلمين في جواز القراض»[1]، ويقول الكاساني: «القياس أن المضاربة لا تجوز لأنها استئجار بأجر مجهول بل معدوم، والعمل مجهول. لكنا تركنا القياس بالكتاب والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله عز وجل: ﴿وآخرونَ يَضرِبُون في الأرض يَبْتَغُون من فضلِ اللَّهِ﴾(*) والمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله... وأما السنة فما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كان سيدنا العباس إذا دفع المال مضاربة اشترط على صاحبه ألا يسلك به بحراً، ولا ينزل به وادياً، ولا يشتري به دابة ذات كبد رطبة. فإن فعل ضمن. فبلغ شرطه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأجاز شرطه. وأما الإجماع فإنه روي عن جماعة من الصحابة أنهم دفعوا مال اليتيم مضاربة. منهم سيدنا عمر، وسيدنا عثمان، وسيدنا علي، ولم ينكر عليهم فيكون إجماعاً»[2].

وقد ذهب جمهور العلماء من الأحناف، والمالكية، والشافعية، والكثير من الحنابلة إلى أنها رخصة مستثناة، ولكن ابن تيمية ذهب إلى أنها جائزة على الأصل[3]، والذي يعنينا أنها جائزة لدى الجميع.

وفي تفسير جوازها قال الباجي: «ووجه صحته من جهة المعنى أن كل مال يزكو بالعمل لا يجوز استئجاره للمنفعة المقصودة منه فإنه تجوز المعاملة عليه ببعض النماء الخارج منه، وذلك أن الدنانير والدراهم لا تزكوا إلا بالعمل، وليس كل أحد يستطيع التجارة ويقدر على تنمية ماله، ولا يجوز له إجارتها لمن ينميها فلولا المضاربة لبطلت منفعتها لأنه لا يتوصل من هذا النوع من المال إلى الانتفاع به في التنمية إلا على هذا الوجه»[4].

---

(١) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٩٧، مرجع سابق.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٥٩.

(٣) ابن تيمية: «القياس». ص ٦ وما بعدها، المطبعة السلفية، بدون تاريخ، القواعد النورانية الفقهية، ص ١٦٥ وما بعدها، مطبعة السنة المحمدية، ١٩٥١.

(٤) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ١٥١، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

(*) سورة المزمل: الآية رقم ٢٠.

□ **المجالات الاقتصادية للمضاربة:**

هل تقتصر المضاربة على العمليات التجارية البحتة بالمفهوم الضيق للتجارة أم تتناول شتى الأعمال الاقتصادية التي تستهدف تحقيق الأرباح، ومن ثم يدخل فيها الأعمال الصناعية والزراعية وغيرها مما يحتوي على شراء وبيع بهدف تحقيق الربح؟

ذهب الشافعية إلى أن المضاربة لا تتجاوز العمل التجاري البحت والضيق وهو مجرد الشراء والبيع. وحجتهم في ذلك أن المضاربة جازت على سبيل الرخصة مع مخالفتها للقياس إذ هي إجارة مجهولة فيقتصر فيها على المجالات التجارية البحتة التي كانت تجري في مثلها يقول الرافعي: «لو قارضه على أن يشتري الحنطة فيطحنها ويخبزها، والطعام ليطبخه ويبيع والربح فيهما فهو فاسد. والمعنى في ذلك أن الطبخ والخبز ونحوهما أعمال مضبوطة يمكن الاستئجار عليها. وما يمكن الاستئجار عليه فيستغنى عن القراض، إنما القراض لما لا يجوز الاستئجار عليه. وهو التجارة التي لا ينضبط قدرها، وتمس الحاجة إلى العقد عليها فيحتمل فيها للضرورة جهالة العوضين. وعلى هذا القياس ما إذا اشترط عليه أن يشتري الغزل فينسجه أو الثوب فيقصره أو يصنعه... وكذلك ما لو قارضه على دراهم على أن يشتري نخيلاً، أو دواب أو مستغلات، ويمسك زمامها لثمارها أو نتاجها أو غلاتها، وتكون الفوائد بينهما فهذا فاسد. لأنه ليس استرباحاً بطريق التجارة. إذ التجارة التصرف بالبيع والشراء»[1].

والشافعية في ذلك خالفوا جمهور الفقهاء من الأحناف، والمالكية، والحنابلة، والظاهرية. الذين ذهبوا إلى جواز قيام المضاربة في كل نشاط اقتصادي يستهدف تحقيق الأرباح. فالتجارة إسم واقع على عقود المعاوضات المقصود بها طلب الأرباح»[2]. فقد ذكر الكاساني أن محمد بن الحسن قال: «وله أن يستأجر أرضاً بيضاء ويشتري ببعض المال طعاماً فيزرعه فيها. وكذلك

(١) الرافعي: «فتح العزيز شرح الوجيز». مطبوع مع المجموع، ج ١٢ ص ١١، ١٢، طبع على نفقة شركة من كبار علماء الأزهر.

(٢) الجصاص: «أحكام القرآن». ج ٢ ص ١٧٢، مرجع سابق.

له أن يقلبها ليغرس فيها نخلاً أو شجراً، أو رطباً فذلك كله جائز، والربح على ما شرطا، لأن الاستئجار من التجارة لأنه طريق حصول الربح»[1]. ونص ابن عابدين على أن المضارب يملك الاستئجار مع عدم وجود إذن خاص بذلك إذ هو من باب المضاربة وتوابعها[2]، وفي المدونة «رجل دفع مالاً لرجل فاشترى به أرضاً أو اكتراها، واشترى ذريعة وأزواجاً فزرع فربح أو خسر. أيكون قراضاً ويكون غير متعد؟ قال: نعم إلا أن يكون قد خاطر به في موضع ظلم أو عدو يرى أن مثله قد خاطر به فيضمن»[3]، وفي موضع آخر منها سأل سحنون عن رجل دفع مالاً قراضاً لرجل، فاشترى المقارض بجميع المال ثياباً، ثم صبغ الثياب، أو قصرها بمال من عنده. أيرجع في ثمن الثياب أم كيف يصنع؟ قال ابن القاسم: قال مالك: رب المال بالخيار إن أحب أن يدفع إليه ما زاد، وتكون السلع كلها على القراض، وإن كره رب المال ذلك كان العامل شريكاً لرب المال بما زاد من ماله»[4].

وروى صاحب المغني عن أحمد فيمن دفع إلى رجل ألفاً، وقال اتجر فيها بما شئت فزرع زرعاً فربح فيه فالمضاربة جائزة والربح بينهما. ووضحه القاضي بأن قوله اتجر ما شئت دخلت فيه المزارعة لأنها من الوجوه التي يبتغى بها النماء»[5].

وقال ابن حزم: يجوز إعطاء الغزل للنساج بجزء مسمى منه كربع أو ثلث أو نحو ذلك[6].

وهكذا نرى أن جمهور العلماء على اتساع مضمون التجارة. والباحث

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٦٠٨، مرجع سابق.

(٢) ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار». ج ٥ ص ٦٤٩، نشر مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية.

(٣) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ١٢٠، مرجع سابق.

(٤) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ٩٥، مرجع سابق.

(٥) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٤٣، مرجع سابق.

(٦) ابن حزم: «المحلى». ج ٥ ص ٣١، مكتبة الجمهورية العربية، ١٩٦٩.

يذهب في ذلك مذهبهم لما فيه من إفساح المجال أمام توظيف الأموال، وعدم تعطلها، وهذا مطلب شرعي. ثم إن التجارة في مفهومها المعروف أنها الشراء بهدف البيع لتحقيق الأرباح. وإذن فكل ما يحقق ذلك يدخل فيها سواء تم البيع عقب الشراء مباشرة دون عمليات وسيطة، أو تم بعد إجراء تحويرات على المادة المشتراة.

وتمسك الشافعية بأن المضاربة جازت على خلاف القياس لا نراه كافياً في مذهبهم هذا، فلقد ذهب الأحناف، والمالكية، والحنابلة إلى ذلك، ولكنهم لم يرتبوا عليه ما رتبه الشافعية.

□ الربح في المضاربة:

موضوع الربح في المضاربة من أهم الموضوعات التي تثار في باب المضاربة لما له من أهمية. ومن يتتبع نهج فقهائنا رحمهم الله في تناول تلك المسألة، يجدهم يجمعون على رأي واحد فيها رغم اختلاف مذاهبهم، ورغم تنوع آرائهم في الكثير من مسائل المضاربة[1]. ولا شك أن هذا الإجماع منهم إنما يشير إلى مدى ما كانوا عليه من حرص وبعد نظر، وارتقاب لما قد يحدث مستقبلاً مما هو قائم الآن.

يقول ابن رشد: «وأجمعوا على أن صفته ــ أي القراض ــ أن يعطى الرجل المال على أن يتجر به على جزء معلوم يأخذه العامل من الربح. أي جزء كان مما يتفقان عليه ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً»[2].

فيذكر ابن رشد إجماع العلماء على كون المضاربة على جزء من الربح معلوم النسبة كالثلث أو الربع. وقال ابن المنذر: «أجمع كل من تحفظ عنه من

---

(١) الحطاب: «مواهب الجليل». ج ٥ ص ٣٥٨، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٩٧، مرجع سابق، وله نص آخر يقول فيه: «ولا خلاف بين العلماء أنه إذا اشترط أحدهما لنفسه من الربح شيئاً زائداً غير ما انعقد عليه القراض أن ذلك لا يجوز لأنه يصير ذلك الذي انعقد عليه القراض مجهولاً»، «بداية المجتهد». ج ٢ ص ٢٠٧، مرجع سابق.

أهل لعلم على إبطال القراض إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة . . . وإنما لم يصح ذلك لمعنيين أحدهما: أنه إذا شرط دراهم معلومة احتمل ألا يربح غيرها، فيحصل على جميع الربح، واحتمل ألا يربحها فيأخذ من رأس المال جزءاً، وقد يربح كثيراً فيستضر من شرطت له الدراهم. والثاني أن حصة العامل أن تكون معلومة بالأجزاء لما تعذر كونها معلومة بالقدر فإن جهلت الأجزاء فسدت كما لو جهل القدر فيما يشترط أن يكون معلوماً به، ولأن العامل متى اشترط لنفسه دراهم معلومة ربما توانى في طلب الربح لعدم فائدته فيه وحصول النفع لغيره بخلاف ما إذا كان له جزء من الربح»[1].

هذان عالمان من أئمة الفقه المقارن ابن رشد، وابن المنذر يقولان إن العلماء أجمعوا في المضاربة على عدم جواز تحديد قدر معين من الربح. أو بعبارة أخرى أجمعوا على أن يكون الربح معلوم الجزء مجهول المقدار.

وبرغم هذا الإجماع من فقهائنا القدامى، فقد ذهبت قلة من العلماء المعاصرين[2] بجواز أن يكون نصيب أحد الطرفين محدد المقدار، وغير مرتبط بالربح فهو نسبة معروفة ومحددة من رأس المال، ومذهبهم في ذلك يدور حول أن ما قال به الفقهاء القدامى كان من اجتهادهم، ويرون أنه في ضوء ظروفنا لنا الحق في الاجتهاد. كذلك فإن الظروف الاقتصادية، والعلمية، والتكنولوجية قد تغيرت بحيث أصبح من المعروف مسبقاً ربحية المشروع، ومن ثم فلا ضرر،

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٣٨، مرجع سابق.

(٢) الشيخ محمود شلتوت: «الفتاوى». ص ٣٥١ وما بعدها، دار القلم، القاهرة ١٩٦٤.

الشيخ عبد الجليل عيسى: «المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق». بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي نظمته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٣٩٦هـ.

د. محمد البهي: «الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة». ص ١٩٥ وما بعدها، مكتبة وهبة، ١٩٧٨.

د. محمد شوقي الفنجري: «حول مشروعية فوائد الودائع بالبنوك». مجلة مصر المعاصرة، العدد ٣٧٨ اكتوبر، ١٩٧٩.

وانظر: مناقشات وأعمال المؤتمر السابع لمجمع البحوث الإسلامية.

ولا ظلم في تحديد مقدار معين لأي طرف، هذا مع شدة الحاجة إلى التعامل على هذا النحو، ومنع ذلك فيه من الحرج ما فيه.

ولكنا بعد بحث وتقليب للمسألة، ومناقشات مطولة مع أستاذنا الدكتور حسن الشاذلي استهدفت التعرف على الحقيقة مجردة ودون تحيز أو تبييت موقف. أرى أن الحق ما ذهب إليه فقهاؤنا الأوائل. والمسألة في غاية من الوضوح لقد أجمعوا على ذلك، والإجماع دليل قطعي لا يسوغ مخالفته. ومن جهة أخرى فمهما قيل من أن الظروف قد تغيرت، وأن الخسارة الآن من باب القصور فإن الفقه الإسلامي يعتبر القصور حقيقة رعاية لجانب العدل والمصلحة.

ولماذا نذهب بعيداً فهل عجزت صورة المضاربة المجمع عليها عن تلبية الاحتياجات المعاصرة، وعن تحقيق العدل الكامل بين الطرفين حتى نتركها ونذهب مذاهب أقل ما فيها أنها قد تلحق الضرر بأحد الطرفين، وهل خلت الحياة من آلاف حالات الإفلاس وفشل المشروعات؟ ومتى حدث ذلك فهل يظل من حق من شرط له دراهم أو نسبة معينة من رأس المال، هل يظل من حقه أن يأخذ ما شرط له؟ وبأي وجه يحل له ذلك؟ لقد دخلا على الاشتراك فيما يتحقق من ربح، ومن ثم فالمضاربة شركة في الأرباح. وكل ما ينافي مقصود العقد يبطل العقد. فإذا كان لأحدهما دراهم معينة ففيم الشركة إذن؟ ثم إن قول من قال إن الخسارة أصبحت حالات نظرية تصورية إنما قصر ذلك على المصارف دون المشروعات الانتاجية. وهل عقد المضاربة قاصر فحسب على التعامل المصرفي؟ أم أنه يبرم عقدان، مع المصارف يكون حلالاً، وهو هو مع غيرها يكون حراماً؟ إننا نرى القول بذلك معناه إبطال عقد المضاربة.

□ **المضاربة المشتركة:**

يقصد بالمضاربة المشتركة قيام المضارب بخلط أكثر من مال لأكثر من شخص، ثم يعمل فيها جميعها مشتركة. وأهمية بحث هذه المسألة ترجع إلى ناحيتين عملية ونظرية، فنجد أن المصارف الإسلامية توظف أموالها بصيغ منها المضاربة المشتركة.

ومن ناحية ثانية فقد نفى أحد الكتاب المعاصرين وجود تلك الصورة للمضاربة في الفقه الإسلامي. فقد قال الدكتور سامي حمود[1] إن الموجود في الفقه هو المضاربة الخاصة وهي لا يمكن أن تقوم حالياً بالمهام المطلوبة، ومن ثم فعلينا أن نستنبط صورة المضاربة المشتركة، وقال إنه يجري عليها أحكام الإجارة المشتركة خاصة من حيث الضمان.

والحقيقة عكس ما قال الكاتب المذكور فقد حفلت أمهات المراجع الفقهية بالتنبيه على تلك الصورة للمضاربة.

ففي المدونة قال سحنون: «قلت أرأيت إن أخذ رجل مالاً قراضاً من رجل أيكون له أن يأخذ مالاً آخر من رجل آخر قراضاً؟ قال: نعم له أن يأخذ من غير الأول إذا لم يشغله عن قراض الأول لكثرة مال الأول، فإذا كان المال كثيراً فلا يكون له أن يأخذ من آخر حينئذ شيئاً. قلت: ويكون له أن يخلط المالين إذا أخذهما، وهو يحتمل العمل بهما؟ قال: نعم إذا أخذ المالين من غير شرط من الثاني الذي يدفع أن يخلطهما خلطهما ولا ضمان عليه»[2].

هذا نص صريح في المضاربة المشتركة، وجوازها وعدم الضمان على المضارب فيها ذكر أعلاه مصادر الفقه المالكي.

وفي المغني قال: «إذا أخذ من رجل مائة قراضاً ثم أخذ من آخر مثلها، واشترى بكل مائة عبداً فاختلط العبدان، ولم يتميزا فإنهما يصطلحان عليهما كما لو كانت لرجل حنطة فانثالت عليه أخرى، وذكر القاضي في ذلك وجهين: أحدهما أن يكونا شريكين فيهما كما لو اشتركا في عقد البيع فيباعان ويقسم بينهما، فإن كان فيهما ربح دفع إلى العامل حصته والباقي بينهما نصفين»[3].

وفي رد المحتار يقول ابن عابدين: «والأصل أن التصرفات في المضاربة

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية». ص ٤٣٠، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٧٦.

(٢) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ١٠٦، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٣، مرجع سابق.

ثلاثة أقسام، قسم هو من باب المضاربة وتوابعها، فيملكه من غير أن يقول له اعمل ما بدا لك كالتوكيل بالبيع والشراء، والرهن والارتهان، والاستئجار، والإيداع، والإبضاع والمسافرة، وقسم لا يملك بمطلق العقد بل إذا قيل إعمل برأيك كدفع المال إلى غيره مضاربة أو شركة أو خلط مالها بماله أو بمال غيره. . . [1].

هذه نصوص فقهية صريحة تتحدث عن المضاربة المشتركة. ومن ثم فلسنا في حاجة إلى اجتهاد في كشفها وتكييفها.

أما ما ذهب إليه الكاتب من أن المضارب المشترك يضمن قياساً على الأجير المشترك فنحن لا نؤيده في ذلك وذلك للاعتبارات التالية:

١ – لقد نص الفقهاء على تلك الصورة ولم يعتبروها من قبيل تعدي المضارب، بل قد نصوا على عدم تضمين المضارب فيها.

٢ – إن ضمان الأجير المشترك محل خلاف بين العلماء فمنهم من لا يرى تضمينه[2] وما كان محل خلاف لا يقاس عليه.

٣ – ثم إن المضارب المشترك يختلف عن الأجير المشترك صورة ومعنى، ومن ثم فلا مجال لإلحاقه في الحكم به. أما صورة فلأن صورة الأجير المشترك المعهودة لدى العلماء ألا ينفرد العامل ويتخصص في العمل لشخص واحد، بل يقوم بتقديم خدماته لأكثر من شخص، مع ملاحظة أن خدمة كل شخص مستقلة ومتميزة عن خدمته الخاصة. بينما صورة المضارب المشترك التي يتحدث عنها الكاتب هي قيام مضارب واحد بالمضاربة في أموال أكثر من شخص مع خلط تلك الأموال ببعضها وإجراء مضاربة واحدة بها.

---

(١) ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار». ج ٥ ص ٦٤٩، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٩٣ وما بعدها، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٢٤ وما بعدها، مرجع سابق.

وأما معنى فلأن التعامل في الإجارة مبناه تقديم مال من شخص لآخر بهدف تحويره وتغييره، ثم إعادته لصاحبه نظير أجر معين. أما التعامل في المضاربة فمبناه تقديم مال لشخص على أن يقدم هذا الشخص خبرته وعمله، ثم يمتزج المال والعمل معاً بهدف تحقيق الأرباح للطرفين. وإذن فهذه معاوضة وتلك مشاركة وفرق بين الأمرين في المعنى وفي الأحكام.

□ **الضمان في المضاربة:**

والسؤال هنا هل يجوز اشتراط الضمان على المضارب؟ الحكم الشرعي المتفق عليه أن المضارب أمين لا ضمان عليه إلا إن تعدى وفعل ما ليس له فعله فإنه يضمن لتعديه[1]. فإذا شرط رب المال الضمان على العامل دون تعدي من العامل فعند مالك والشافعي القراض فاسد، وعند الأحناف والحنابلة القراض جائز، والشرط باطل[2].

إذن اتفقت المذاهب على عدم جواز اشتراط الضمان على المضارب دون تعدي منه. أما إذا تطوع المضارب بضمان المال فقد وجدنا رأياً في المذهب المالكي يقول أن ذلك جائز والقراض صحيح، وهو رأي ابن عتاب ومطرف[3].

هذه بعض الصيغ الاستثمارية التي قدمها الاقتصاد الإسلامي في مجال إقامة الاستثمارات.

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٤، نفس المرجع.
ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٩٩، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٦٨، مرجع سابق.

(٣) الحطاب: «مواهب الخليل». ج ٥ ص ٣٦٠، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

تقويم الاستثمارات

☐ تقويم الاستثمارات في الاقتصاد الوضعي:

قبل القيام بإتخاذ قرار الاستثمار تجري عملية تقويم اقتصادي شامل لعملية الاستثمار، بهدف التعرف على الجدوى الاقتصادية لتلك العملية. كما تجري مفاضلة بين المشروعات المختلفة التي يمكن أن تنجز تلك العملية بهدف التعرف على أفضلها.

ودراسات الجدوى، وتقويم المشروعات أمر معترف به داخل كل النظم الاقتصادية الوضعية، وإن تنوعت أساليب التقويم ومحدداته من اقتصاد لاقتصاد، وكذلك حسب نوعية المشروع، وهل هو عام أوخاص. وأهمية هذه الدراسات للجدوى تنبع من كونها تحدد صلاحية القرار الاستثماري أوعدم صلاحيته[١].

وبدون الدخول في التعقيدات الفنية لهذا الموضوع نشير إلى أن هناك معايير شائعة تستخدم في هذا الشأن منها معيار الربحية الاقتصادية.

وعادة ما يستخدم هذا المعيار في تقويم الاستثمارات الخاصة. وعندما نكون في إطار من الاقتصاد الموجه، حيث تمارس المشروعات العامة عملية الاستثمارات، فإن السلطات الاقتصادية تقوّم تلك المشروعات في ضوء هذا المعيار منظوراً إليه من الناحية القومية أي يطبق هنا معيار الربحية الاقتصادية القومية، ومن ثم فتتفاضل المشروعات على أساس العائد الاجتماعي لكل منها[٢].

---

(١) د. عبد الفتاح قنديل: «اقتصاديات التخطيط». ص ١٠٩ وما بعدها، دار النهضة العربية.

Stephen A. Marglin, The Social rate of discount and optimal rate of investments, «Quarterly Journal of Economics» Vol. IXX VII Feb., 1963, pp. 95 FF.

(٢) R.F. Dewhurst, Cost-Benefit analysis (London: Mc Graw-Hill Book Company Limited, 1972), pp. 137-138.

ويقوم معيار الربحية على مبدأ مقارنة الإيرادات المتوقعة بالمصروفات القائمة والمتوقعة خلال العمر الإنتاجي للمشروع، وهو ما يعرف بتحليل العائد والتكلفة (Benfit-cost analysis) وبالطبع فإن عناصر المنافع والتكاليف تختلف وتتنوع بتنوع طبيعة الاستثمار. وحيث إن الإيرادات المتوقعة تحدث مستقبلاً كذلك فإن المصروفات هي الأخرى يتحمل جزء منها مستقبلاً، وقد تختلف الأزمان هنا عن هنا. فإن عنصر الزمن يتدخل في عملية التقويم. بمعنى أن نتعرف على القيم الحالية لكل من الإيرادات والتكاليف.

وقد اتفق الاقتصاديون على أن العنصر الزمني قائم ومعترف به في مجال الاستثمارات الخاصة، لما لدى الفرد من اعتبارات نفسية وغيرها تجعله يفضل الحاضر عن المستقبل. ومعنى ذلك وجود دالة موجبة للتفضيل الزمني، أي: تفضيل المال الحاضر عن نفس المال في المستقبل، ومن ثم فهناك معدل للخصم الزمني يستخدم في تحضير المستقبل.

أما في الاستثمارات العامة ففي الاعتراف بالزمن، وتفضيل الحاضر على المستقبل خلاف بين الاقتصاديين، فبعضهم يرى أنه لا مجال لذلك في الاستثمارات العامة، حيث أن الدولة محكومة بعوامل واعتبارات مختلفة عما هو عليه الفرد، فعمر الشعوب ممتد بخلاف عمر الفرد، والنظرة لمصلحة الأجيال القادمة لا تقل عن النظرة الحالية. ولكن جمهرة الاقتصاديين ترى ضرورة أخذ ذلك في الحسبان ترشيداً لتخصيص الموارد واستخداماً لها في أفضل البدائل[١].

ويتراوح معدل الخصم الزمني بين الصفر وما فوقه من أعداد، ففي حالة تساوي الحاضر والمستقبل، يكون صفراً ويتزايد كلما زادت درجة اختلافهما.

---

(١) س. واجل: «فن التخطيط». ترجمة دكتور راشد البراوي، ص ٧٥، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

— Stephen A. Marglin, op.cit., pp. 95-97.

— M.G.Wright, Discounted Cash Flow, «London: McGraw-Hill Book Company Limited, 1973), p. 18.

— R.F. Dewhurst, op.cit., pp. 137-138.

وللتعرف على مقدار معدل الخصم الزمني يمكن استخدام أكثر من صيغة. ومن ذلك معادلة القيمة الحالية أي:

$$\text{ق ح} = \frac{\text{مجموع القيم المستقبلية}}{\text{ع و ١ ن}}$$

حيث ق. ح هي القيمة الحالية للإيرادات المتوقعة، ن عدد الوحدات الزمنية، ع المعدل.

والملاحظ أنه في تلك الصيغة قد استهدف التعرف على القيمة الحالية بافتراض أن معدل الخصم الزمني معروف، وهو ما يعادل سعر الفائدة السائد طالما كان هناك سماح باستخدام الفائدة.

ويمكن استخدام ما يعرف بمعدل العائد الداخلي للاستثمار، وهو ذلك العائد الذي يجعل الفرق بين تكلفة الاستثمار المبدئية والقيمة الحالية للتدفقات النقدية المتوقعة مساوياً للصفر(١). أي:

$$\text{معدل العائد الداخلي} = \frac{\text{التدفقات النقدية المتوقعة}}{\text{ع ر ١ ن}} - \text{التكلفة المبدئية}$$

$$= \text{صفر}$$

ويعرف المعدل الداخلي للاستثمار بأنه المعدل المئوي للإيراد المتحصل عليه من تثمير رأس المال سنوياً، زيادة على تعويض ثمن الاستثمار المبدئي.

(١) Harold Bierman, The capital Budgeting Decision, «New York: The Macmillan Company, 1976), pp. 137-138.

د. عثمان محمد عثمان: «نحو منهجية متكاملة للتحليل الاقتصادي لمشروعات الاستثمار» ص ٢٥، معهد التخطيط القومي، أغسطس ١٩٧٩.

د. محمد صالح الحناوي، «التقييم المالي لمشروعات الإنفاق الاستثماري». ورقة علمية مقدمة لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة التي نظمها الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، بجدة ١٤٠١هـ.

M.G Wright, op.cit., pp. 18 FF.

ومن الملاحظ أن هذه التحليلات لا تخرج في جملتها عن تحليل مفهوم الكفاية الحدية للاستثمار، وأهم ما نلاحظه هنا أنه طبقاً لرأي خبراء التمويل والاستثمار فليست هناك علاقة لزومية بين استخدام أسلوب الخصم الزمني وبين وجود سعر الفائدة، ومعنى ذلك إمكانية استخدام أسلوب الخصم الزمني مع الاستعاضة عن سعر الفائدة بأي أداة أخرى تحقق ذلك الهدف[1].

□ **تقويم الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي:**

اهتم الاقتصاد الإسلامي بمبدأ تقويم الاستثمارات، وما ينطوي عليه من حسبان للعوائد والتكاليف، ولم يحصر ذلك في المجالات الاقتصادية، والمجال التعاملي للأفراد، بل اعتد به في المجالات الأخرى، ومن ذلك أنه في عملية الجهاد نجد التكلفة تصل إلى النفس بجوار المال، ولذا فقد أبرز الإسلام العائد واضحاً كي تخف معه التكلفة، إنه الجنة قال تعالى: ﴿إنَّ اللَّه اشترى مِنَ المُؤمِنينَ أَنفُسَهُم وأموالَهُم بأنَّ لَهُم الجنَّة... الآية﴾[2].

وفي المجالات الاقتصادية حرص الإسلام على عملية التقويم هذه كل الحرص. قال تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِبا ويُربى الصدقات﴾[3]، وفي آية أخرى: ﴿مَثَلُ الَّذين يَنفِقون أموالَهُم في سَبِيل اللَّهِ كَمثَلِ حَبَّة أَنبَتَتْ سَبعَ سَنابِل في كُلِّ سُنبلة مائَةُ حبَّة...﴾ الآية[4]، وفي آية ثالثة ﴿إن تُقرِضُوا اللَّه قَرضاً حسناً يُضاعِفْهُ لكُم وَيغفِر لَكُم واللَّهُ غفور رحيم﴾[5].

هنا نلاحظ أنه في المجال الاقتصادي قد لفت الإسلام نظر الفرد لفتاً قوياً إلى مقدار ربحيته التي هي الفرق بين تكلفته وبين عائده. مظهراً له أن الربحية

---

(١) د. أنس الزرقا: «تقويم المشروعات الاستثمارية في إطار إسلامي». ورقة مقدمة لندوة الاستمثار والتمويل بالمشاركة، جدة ١٩٨١.

(٢) سورة التوبة: الآية رقم ١١١.

(٣) سورة البقرة: الآية رقم ٢٧٦.

(٤) سورة البقرة: الآية رقم ٢٦١.

(٥) سورة التغابن: الآية رقم ١٧.

ليست محصورة في الربحية المادية المباشرة إذ تشتمل بجوار ذلك الربحية الأخروية، بل والدنيوية أو المادية غير المباشرة.

إن الإسلام ينهى نهياً قاطعاً عن إضاعة المال، ففي الحديث الشريف «. . . وكره لكم قيل وقال وإضاعة المال»[1] وليس تضييع المال هو طرحه على الأرض فحسب، وإنما كل من يبذل مالاً كثيراً في غرض يسير، فإنه عند العقلاء يعتبر مضيعاً كما قال السبكي في تعليقه على هذا الحديث الشريف[2]، ومعرفة ذلك إنما تكون عن طريق تحليل المنافع والتكاليف.

وهكذا نرى أن مبدأ التقويم الاستثماري مبدأ إسلامي مفروض. مع ملاحظة أن الربحية الإسلامية ليست قاصرة على مجرد العائد الاقتصادي المباشر، ومن ثم فإن كل ما يهم في تحقيق التنمية الشاملة بالمفهوم الإسلامي لها يدخل في عناصر العائد. فمساهمة المشروع في محو الجهل، أو المرض، أو ترسيخ قيمة إسلامية يدخل في مكونات عائد المشروع في إطار الاقتصاد الإسلامي[3].

ومن أجل ذلك لقد فصل الإسلام القول في الحالات التي قد يحدث فيها تعارض بين النفع الاقتصادي المباشر، وبين العائد العام، أو النفع بالمفهوم الإسلامي الواسع له. محكمًا في ذلك نصوصه وقواعده، والتي منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا ضرر ولا ضرار»[4]، ومنها «ارتكاب أخف الضررين»، وكذلك (تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، و«تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند عدم إمكانية التوفيق»[5].

وفي الفقرات التالية نتعرف على صدى تلك القواعد في المجال الاقتصادي.

(١، ٢) رواه البخاري، أنظر: «سبل السلام». ج ٤ ص ١٦٤، مرجع سابق.

(٣) د. سيد الهواري: «أضواء على تحليل العائد الإسلامي للاستثمار». ورقة مقدمة لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة، مرجع سابق.

(٤) رواه أحمد، والبيهقي، وابن ماجة: انظر: «سبل السلام». ج ٣ ص ١١٨. وانظر: شرحاً وافياً له ابن رجب جامع العلوم والحكم. نشر دار الإفتاء الرياض، بدون تاريخ.

(٥) السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ٨٧، نشر مصطفى الحلبي، ١٩٥٩.

□ **تعارض النفع الخاص مع الضرر الخاص:**

بمعنى أن يكون الاستثمار الخاص يترتب عليه إحداث ضرر خاص بالغير. وفي تلك الحالة فإنه طبقاً للقواعد الإسلامية، تجري دراسة موضوعية لتحليل المنافع والمضار والترجيح بينهما، فإذا رجح نفع الاستثمار أقر وإلا منع. وهناك من النصوص ما هو قريب من ذلك في دلالته. ومن ذلك ما رواه سمرة بن جندب قال: كان له عضد نخل في حائط رجل من الأنصار مع أهله فكان يتأذى بدخول سمرة إلى نخله فطلب إليه أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى. فأتى صاحب الحائط إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكر ذلك له، فطلب منه الرسول صلى الله عليه وسلم، أن يبيعه فأبى، فطلب منه أن يناقله فأبى، فطلب منه أن يهبه له وله من الأجر كذا وكذا، فأبى فقال: أنت مضار. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري: اذهب فاقلع نخله.

هنا تعارض نفع خاص مع ضرر خاص، ورجح الضرر، فمنع الشخص من مداومة استثماره وإبقاء ماله.

وفي الحالة الأخرى التي يرجح فيها النفع الذاتي على ما قد يلحقه من ضرر خاص ما روي من أن رجلاً أراد أن يمر ماء في أرض محمد بن مسلمة ليروي منه أرضه فمنعه فقال عمر: لم تمنع أخاك ما ينفعه ولا يضرك. فقال: لا والله فقال له عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك ففعل الرجل[٢].

هنا رجح النفع على ما قد يكون هناك من ضرر فيقام الاستثمار، ومعروف أن الضرر المرجوح مثل عدم الضرر تماماً.

□ **تعارض العائد الخاص مع العائد العام:**

في حالة ما يتعارض نفع خاص بالمستثمر مع ما يحدثه ذلك من ضرر عام

---

(١) رواه أبو داود. انظر: ابن الأثير: «جامع الأصول». ج ٦ ص ٦٤٢، مكتبة الحلواني، ١٩٧١.

(٢) انظر: ابن الأثير: «جامع الأصول». نفس الصفحة.

يلحق بأكثر من فرد فإنه طبقاً للقواعد السابقة يمنع الاستثمار حفاظاً على مصالح الجماعة.

فقد سأل سحنون ابن القاسم: «أرأيت لو كان لرجل عرصة إلى جانب دور قوم، فأراد أن يحدث فيها حماماً، أو فرناً، أو موضعاً لرحى، فأبى الجيران ذلك، أيكون لهم أن يمنعوه من ذلك في قول مالك؟ قال: إن كان ما يحدث ضرراً على الجيران من الدخان، وما أشبهه لهم منعه من ذلك قلت: وكذلك إذا كان حداد فاتخذ فيها كيراً، أو اتخذ فيها فرناً يسيل الذهب والفضة، أو اتخذ فيها أرحية تضر بجدران الجيران... منعته من ذلك قال: نعم. كذلك قال مالك»[1].

وقال السمرقندي: «للفرد نصب الرحى، والدالية ونحو ذلك على النهر الأعظم، وهذا إذا لم يكن فيه ضرر بالنهر أما إذا كان فيه ضرر فيمنع عن ذلك»[2]، ومن ذلك أيضاً ما قاله ابن عابدين: «القياس أن من تصرف في خالص ملكه لا يمنع، ولو أضر بغيره. لكن ترك القياس في محل يضر بغيره ضرراً بيناً، وبه أخذ كثير من المشايخ وعليه الفتوى. فلو أراد أن يبني في داره تنوراً أو رحى للطحن، أو مدقة للقصارين، أو مدبغة يمنع عنه لتضرر جيرانه ضرراً فاحشاً»[3].

من ذلك نخرج بموقف صريح للاقتصاد الإسلامي في مسألة تعارض النفع الخاص مع الضرر العام، وهو أن تجرى دراسات علمية جادة للتعرف على مختلف آثار المشروع، ثم تجرى مقارنة موضوعية بينها، فإن رجحت كفة المنافع أقر المشروع ثم تبذل الجهود للتخفيف من آثاره السلبية أو إزالتها كلية. وإن رجحت المضار منع المشروع إذ في تلك الحالة يرتب قيامه ضرراً صافياً،

(١) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ٥٢٩.
قارن ابن فرحون: «تبصرة الحكام». المطبوع بهامش فتح العلي المالك للشيخ عليش، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٥هـ.

(٢) السمرقندي: «تحفة الفقهاء». ج ٣ ص ٤٣٦، دار الفكر، دمشق بدون تاريخ.

(٣) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٥ ص ٢٣٧، مرجع سابق.

بقدر زيادة المضار عن المنافع[1]، وإن تساوت المضار والمنافع اجتهدت الدولة في الترجيح والاختيار.

□ **الخصم الزمني في إطار الاقتصاد الإسلامي:**

في ضوء ما سبقت الإشارة إليه من أهمية الخصم الزمني في عملية إتخاذ قرارات الاستثمار، ومن أنها لا تتوقف حتمًا على وجود سعر الفائدة. فإنه يمكن القول أن استخدام الخصم الزمني لا حرج عليه إسلامياً طالما لم يعتمد على سعر الفائدة. خاصة في الاستثمارات الخاصة فلقد اعترف الإسلام بأفضلية المال الحاضر لدى الفرد على المال المؤجل، ومن ثم حرم ربا النسيئة، كما أباح للفرد أن يبيع سلعته بثمن مؤجل أكبر من ثمنها الحاضر.

وعلى الدولة أن تجري الموازنة والمفاضلة بين المشروعات الاستثمارية المختلفة حرصاً على حسن استخدام الموارد، ولكن في مجال المفاضلة بين الحاضر والمستقبل على مستوى الاستثمارات العامة، فإن الدولة الإسلامية تستوي عندها مصالح الجيل الحاضر مع مصالح الأجيال المقبلة، ولا يجوز لها أن تفضل الحاضر عن المستقبل بل عليها أن تعي جيداً مصالح المستقبل، وقد وضح ذلك جلياً في سياسة الدولة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما ووجهت بمسألة تجاذب فيها الحاضر والمستقبل، فكان قرارها في صف المستقبل، وهي مسألة أراضي الفتوح الإسلامية، ولمن تكون، وهل تقسم على الحاضرين أم توقف حتى يستفيد منها كل الأجيال المقبلة حتى قيام الساعة. فكان موقفها هو وقفها حرصاً على المستقبل. وجاء في تفسير ذلك الموقف على لسان الخليفة عمر رضي الله عنه «لولا آخر المسلمين لقسمتها عليكم» «فما يكون لمن جاء من المسلمين» «لو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء» «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم»[2].

---

(١) الرازي: «التفسير الكبير». ج ١٤ ص ٦٣، مرجع سابق.

(٢) أبو عبيد: «الأموال». ص ٨٠، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

ابن حجر: «فتح الباري». ج ٦ ص ٢٢٤، المكتبة السلفية، بدون تاريخ. =

ومعنى ذلك أن معدل الخصم الزمني قد يكون صفراً، بل سالباً على مستوى الاستثمارات العامة.

يبقى أن نتعرف على كيفية استخدام مبدأ الخصم الزمني متى أقر استخدامه في ظل غياب سعر الفائدة. في هذا الشأن لا نرى حرجاً من استخدام أية أداة ملائمة ومحققة للغرض.

ويرى بعض المعاصرين، إمكانية استخدام ما أسماه بمعدل العائد على الودائع المركزية في خصم التدفقات النقدية، للوصول إلى القيمة الحالية للإيرادات. ويقصد بمعدل العائد على الودائع المركزية، العائد الذي يعطى للأفراد الذين يودعون أموالهم في البنك المركزي، نظير شهادات إيداع مركزية يصدرها البنك المركزي على نفسه في إطار نظام نقدي إسلامي[١].

كذلك من الممكن استخدام معدل العائد على الاستثمار من خلال تتبع سلسلة زمنية، نتعرف منها على المعدل السائد لعائد الاستثمار.

وقد تناولت كتب التحليل المالي هذه المسألة بالتحليل والتفصيل[٢]، مما لا يجعلنا في حاجة إلى تكرار القول فيها هنا، ويكفي أن نشير إلى إمكانية استخدام الأداة التحليلية المعروفة في التحليل، وهي معدل العائد على الاستثمار.

ومن الأمور الجديرة بالتنبيه هنا أن الفقه الإسلامي، قد تناول تلك المسألة وهي مسألة تحويل التدفقات النقدية إلى مال حاضر، وذلك عند بحث موضوع الزكاة بالنسبة لشخص له مال معين، وعليه دين مثله، وله على شخص دين مقسط على أقساط معينة. في هذه المسألة قال ابن القاسم: ينظر إلى

= أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٥ ـ ٣٠، المكتبة السلفية، طبعة ١٩٣٢هـ.
ابن الجوزي: «تاريخ عمر». ص ١١٢، دار إحياء علوم الدين، دمشق ١٣٩٤هـ.

(١) د. معبد الجارحي: «نحو نظام نقدي ومالي إسلامي». بحث مقدم إلى حلقة الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق، أبو ظبي سنة ١٤٠١هـ.

(٢) M.G. Wright, op.cit., pp. 24-30.
R.F. Dewhurst, op.cit., pp. 97 ff.

القيمة الحالية لمجموع الأقساط التي للرجل، ثم نقارنها بالدين الذي على الرجل، فإن تساويا زكى ما معه من نقود متى بلغت النصاب. يقول سحنون: «أرأيت إن كان لرجل دنانير ناضة، وعليه من الدين مثل الدنانير، وله مكاتبون فقال: ينظر إلى قيمة الكتابة. قلت: كيف؟ فقال: يقال ما قيمة ما على هذا المكاتب من هذه النجوم ـ الأقساط ـ على محلها بالعاجل من العروض، ثم يقال ما قيمة هذه العروض بالنقد. لأن ما على المكاتب لا يصح أن يباع إلا بالعرض إذا كان دنانير أو دراهم، فينظر إلى قيمة الكتابة الآن بعد التقويم فيجعل دينه فيه لأنه مال له لو شاء أن يتعجله تعجله»[1].

يستخدم ابن القاسم هنا أداة في الخصم الزمني للحصول على القيمة الحالية للتدفقات المستقبلة هي أن نوسط مالاً عينياً، فيقال كم يشتري من سلعة ما بهذه التدفقات؟ فإذا قيل خمس وحدات مثلاً. فيقال كم تساوي خمس وحدات من هذه السلعة من النقود الحاضرة؟ فيقال: كذا. هنا نجدنا قد عرفنا القيمة الحالية للتدفقات عن طريق الرجوع إلى القيمة العينية الحالية للمال المؤجل، بمعنى ما هي القوة الشرائية الحالية لهذا المال المؤجل، ومنه يعرف قيمته الحالية النقدية، والحكمة من توسيط أموال مغايرة أن الدين متى كان نقداً لا يصح أن يباع بنقد وإلا كان بيع نقد بنقد مؤجل وهو ربا.

المطلب الثالث:

الاستثمار الإنساني

من المصطلحات التي دخلت أدبيات التنمية المعاصرة مصطلح الاستثمار الإنساني (Human Investment)، ومرد ذلك ما تكشفه الفكر الاقتصادي من مثالب وقصور باعتماده على الاستثمار المادي أو المالي. فالقدرات والخبرات الإنسانية تلعب دوراً رئيسياً في إنجاز التنمية كمصدر تمويلي أساسي. كما أن

(١) سحنون: «المدونة». ج ١ ص ٢٧٣، مرجع سابق.
الباجي: «المنتقى». ج ٢ ص ١٢٥، مرجع سابق.

تكوين تلك القدرات وتنميتها هو الغاية من أعمال التنمية بالإضافة إلى أن الاستثمار فيها يمثل المدخل الوحيد لإمكانية التمويل بها.

وفي الفقرات التالية نعرض لموقف كل من الاقتصاد الوضعي، والاقتصاد الإسلامي من تلك المسألة.

□ الاقتصاد الوضعي والاستثمار الإنساني:

في بداية نشأة علم الاقتصاد الوضعي، لفت آدم سميث الأنظار إلى أهمية زيادة إنتاجية العمل، وتعتبر هذه بداية طيبة لولا أنه حصرها في تقسيم العمل، الذي أرجعه إلى مدى توافر رؤوس الأموال من جهة، واتساع نطاق السوق والمبادلات من جهة أخرى[١]. دون أن يركز على العوامل الأخرى ذات الأهمية القصوى في زيادة إنتاجية العمل مثل التعليم والتدريب والصحة... الخ.

ثم انصرف الفكر الاقتصادي إلى التأكيد على رأس المال بمفهومه المادي، وعلى تراكمه معتبراً إياه المحرك لعملية التنمية. وأخيراً عاد فأكد على الإنسان وقدراته، والنظر إليه على أنه هو المحرك للتنمية[٢] وليس المال، حتى أن البنك الدولي في تقريره للتنمية عام ١٩٨٠ استخدم مصطلح التنمية الإنسانية (Human Development) بدلاً من مصطلح تنمية الموارد البشرية[٣].

وقد تبلورت المسألة في أن المشكلة ليست في وجود الثروة، وإنما في القدرة على إيجادها، والقدرة على إيجادها لا تتأتى مهما كانت الموارد المادية إلا عن طريق الإنسان[٤].

وهكذا نجد أن الفكر الاقتصادي المعاصر، أخذ يركز على الإنسان وقدراته، ولكنا نلاحظ عليه في ذلك ملاحظتين:

---

(١) د. سعيد النجار. «تاريخ الفكر الاقتصادي». ص ١٢٥، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣.

(٢) د. صلاح نامق: «محددات التنمية». ص ١٦١، وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) W. Bank, Report 1980, p. 32.

(٤) د. محمد غانم الرميحي: «معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة». ص ٧٢، مرجع سابق.

أنه انصرف إلى التأكيد على القدرات الفكرية والجسدية للإنسان، فركز على تكوين الخبرات والمهارات الفنية، والتكنولوجية لدى الإنسان، وأغفل القدرات الروحية والخلقية له.

كما أنه أدخل عملية تكوين قدرات الإنسان تحت سقف المال، فنظر إليها من منظور اقتصادي بحت بمعنى أنه أخضعها لمبدأ العائد والتكلفة، كما لو كانت مشروعاً مالياً، فإذا كان تعليم الإنسان يحقق عائداً اقتصادياً يفوق تكلفة تعليمه فالتعليم أمر هام ومطلوب وإلا فلا[1]. حتى بتأثير المال والمادية أطلق الفكر الاقتصادي على الإنسان تسمية مالية فسماه رأس المال البشري، مع أن الإنسان ليس مالاً.

□ الاقتصاد الإسلامي والاستثمار الإنساني:

لقد ركز الاقتصاد الإسلامي على الاستثمار الإنساني، ولكن بطريقة مميزة عما هي عليه في الاقتصاد الوضعي من وجوه عديدة فذكر منها ما يلي:

أولاً ـ المفهوم الإسلامي للاستثمار الإنساني:

إنه يتناول العمل على تكوين وتنمية كافة قدرات الإنسان الفكرية والجسمية والروحية. وليس هو قاصراً فقط على القدرات الفكرية والجسمية.

وإذا جارينا الاقتصاديين في تعبيراتهم عن الإنسان برأس المال البشري، فإننا نقول إن الاقتصاد الإسلامي نوع الاستثمار الإنساني أنواعاً ثلاثة:

١ ـ الاستثمار في رأس المال البشري الروحي: بمعنى وجود إضافات مستمرة إلى المتراكم لدى الإنسان من قدراته وطاقاته الروحية والخلقية.

٢ ـ الاستثمار في رأس المال البشري الفكري: وهو كذلك يعني الإضافات إلى المتراكم من الطاقات الفكرية للأفراد.

---

(١) ميردال: «العالم الفقير يتحدى»، ص ١٩٩، مرجع سابق.

Jaghish Bhagwati, op.cit., p. 179, FF.

٣ ـ الاستثمار في رأس المال البشري الجسمي: وهو الآخر يعني العمل المستمر على تكوين وتنمية القدرات الجسمية للأفراد.

ومعنى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي أقام الاستثمار الإنساني، في كل الإنسان، وليس في بعض قواه دون بعضها، ومن ثم فقد حقق التوازن والفعالية. عكس الاقتصاد الوضعي الذي أهمل الاستثمار في بعض قوى الإنسان مما أفقده الفعالية والتوازن.

ولو كانت الفعالية الاقتصادية للإنسان تتوقف فحسب على قدراته الفكرية، والفنية، والجسمية، لتحققت فعاليات عالية في الحالات الكثيرة التي استكملت هذه المقومات لكن الواقع غاير ذلك. ونستشهد هنا بكلام أحد كبار الاقتصاديين اليابانيين «كيونو سوكو ايبي» بمجلة «النيوزويك» (News Week)، والذي عرض فيه لعوامل نجاح التنمية في اليابان، وتهكم من إرجاع الاقتصاديين الغربيين ذلك إلى عوامل اقتصادية بحتة مثل المهارات التقنية، ومراعاة الجودة، وطرق التسويق. حيث إن تلك العوامل تمثل عوامل المرتبة الثانية، أما السبب الأهم فهو خصائص الشعب الياباني وقيمه، ومن ذلك قدرته على التقشف، وضبط النفس أمام إغراءات الاستهلاك، والاحترام المتبادل بين الأفراد[١]، وطبقاً لهذا التقرير فإن التنمية الاقتصادية هي تعتمد على الإنسان وقيمه وأخلاقياته في المقام الأول.

ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أنه قد صاغ الكفاية الإنتاجية للعمل موضحاً محدداتها، والعوامل التي تتوقف عليها. فأكد على عاملين هما، القوة والأمانة قال تعالى على لسان ابنة شعيب عليه السلام: ﴿يا أبت استأجره إنَّ خَيْرَ من استأجرتَ القويُّ الأمينُ﴾[٢] وفي آية أخرى: ﴿قال عِفريتٌ مِنَ الجنِّ أنا آتيك به قبل أن تَقوم من مقَامِك وإنّي عليه لقويّ أمينٌ﴾[٣] وفي

(١) د. يوسف شبل: دروس في التجربة اليابانية. مجلة الاقتصاد والأعمال، بيروت، يناير ١٩٨١.

(٢) سورة القصص: الآية رقم ٢٦.

(٣) سورة النمل: الآية رقم ٣٩.

موقف ثالث نجد ﴿ذي قوّة عِندَ ذِي العرشِ مَكينٍ مُطاعٍ ثمَّ أمينٍ﴾[1]. فقد منح الله تعالى جبريل عليه السلام القوة والأمانة، كي يقوم بمهامه وعمله خير قيام.

وقد التزمت بذلك الدولة الإسلامية الأولى. حتى لقد قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «ما كان بحضرتنا باشرناه بأنفسنا، وما غاب عنا وليناه أهل القوة والأمانة»[2].

إذن هناك عنصران يحددان إنتاجية الإنسان، أحدهما هو قوة الإنسان التي تترجم في خبراته ومهاراته الفكرية والفنية، وقدراته الجسمية، والثاني هو أمانة الإنسان التي تترجم في قدراته الروحية والخلقية. وقد فصل القول في ذلك ابن تيمية رحمه الله[3]، وكذلك الماوردي[4] وغيرهما.

هذه أول ميزة تميز بها الاستثمار الإنساني في الاقتصاد الإسلامي، وهي ترجع إلى توسيع رقعته ونطاقه، بحيث يشمل كل قدرات الإنسان لا بعضها.

ثانياً ـ التكييف الإسلامي للاستثمار الإنساني:

تبين لنا أن الاقتصاد الوضعي ينظر للاستثمار الإنساني نظرة اقتصادية بحتة، بمعنى أنه يحفل به من منطلق ما يرتبه من عائد اقتصادي، أي: أن مدار الاهتمام بالإنسان من حيث إن ذلك سوف ييسر ويساعد على تحقيق التقدم الاقتصادي. وبعبارة موجزة لقد ركز الاقتصاد الوضعي على زاوية الوسيلة في الإنسان لا على زاوية الغاية، فالإنسان مورد بشري يدخل ضمن الموارد الاقتصادية[5].

---

(١) سورة التكوير: الأيتان رقم ٢٠، ٢١.

(٢) د. محمد حسين هيكل: «الفاروق». ج ١ ص ٩٣، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣.

(٣) ابن تيمية: «السياسة الشرعية». ص ٨، وما بعدها، نشر قصي الدين الخطيب، بدون تاريخ.

(٤) الماوردي: «الأحكام السلطانية». صفحات عديدة ومنها ص ١١٣، ص ١٣٠، ص ١٥٢ وغيرها.

(٥) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٢١٩، مرجع سابق.

أما التكييف الإسلامي للاستثمار الإنساني فهو مغاير لذلك كل المغايرة، حيث أن نظرته له على أنه حق مجرد للإنسان بغض النظر عن الاعتبارات الاقتصادية فللإنسان الحق في التعليم وفي العلاج والغذاء، وله الحق في كل ما يحفظ وينمي كل قدراته. حيث إن ذلك هو حاجات أصلية للإنسان. ومعنى صياغة المسألة على هذا النحو أن الموضوع قد خرج من أسر التحديد والتحكيم الاقتصادي. ونحن أشد ما نكون حاجة إلى وقفة متأنية مع منهج الإسلام والدولة الإسلامية الأولى تجاه الإنسان وتجاه المال.

لقد شغلت الدولة الإسلامية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم بتكوين وترسيخ القيم لديه حتى تكوّن الإنسان المسلم، وعند ذلك تمكن من إيجاد المال، ومن المحافظة عليه، ومن حسن تثميره وإنفاقه. ومن قبل كان هذا الإنسان بدمه ولحمه لا يمتلك المال، وإن امتلكه لا يحسن استخدامه، وإنما يبدده في المدمرات من خمور، لربا، لقمار، لميسر، لزنى.

هذه ميزة ثانية تميز بها الاستثمار الإنساني في الاقتصاد الإسلامي.

ننتقل بعد ذلك إلى تناول أحد جوانب الاستثمار الإنساني في الإسلام، وهو التعليم لما لهذا الجانب من أهمية محورية على المستوى النظري، وكذلك بالنظر لما عليه العالم الإسلامي المعاصر من أمية ذات أبعاد متنوعة.

وفيما يلي نعرض للمفهوم الإسلامي للتعليم ووظيفته، ثم للسياسة التعليمية التي تحقق للتعليم مفهومه ووظيفته، وأخيراً للآفاق التطبيقية لتلك السياسة في واقعنا الإسلامي المعاصر.

□ المفهوم الإسلامي للتعليم:

ينظر الإسلام للتعليم على أنه تكوين للإنسان، وتنمية وترقية لقواه التي خلقت فيه، ومن ثم فقد اقترن في القرآن بعملية خلق الإنسان إبرازاً وتأكيداً على أنه بمثابة خلق ثان للإنسان، قال تعالى: ﴿إقرأ باسم ربِّك الذي خَلَق. خَلَق الإنسان من علقٍ. إقرأ وربُّكَ الأكرم الذي علَّم بالقلم. علَّم الإنسانَ

ما لم يَعْلَم﴾[1] قراءة وتعليم وخلق. وفي آية أخرى: ﴿خلقَ الإنسانَ عَلَّمَهُ البيان﴾[2] خلق وعلم، وكذلك اقترنت عملية خلق آدم عليه السلام بعملية تعليمه الأسماء كلها وبها ظهرت ميزته على الملائكة. وقال تعالى: ﴿إنَّما يخشى اللّـه من عبادِه العلماء﴾[3].

ومعنى ذلك أنه يجب أن يصاغ التعليم في مستوى «تكوين الإنسان» وفرق بين ذلك المعنى، وبين استظهار معلومات عن هذه الظاهرة أو تلك من الظواهر الاجتماعية أو الاقتصادية أو الطبيعية.. إلخ، حيث إن مجرد تلك المعرفة قد لا يكون لها أثر في تكوين الإنسان.

ومعنى كون التعليم تكويناً للإنسان، أن يكوِّن فيه الخلق والقيم الصالحة، وينميها لديه، وأن يكوِّن فيه المقدرة الفكرية التي يتعرف بها على مختلف ظواهر الكون ومظاهره.

وإذن فالمستهدف من التعليم أولاً تكوين وتنمية القيم والعقيدة والخلق لدى الفرد. وثانياً تكوين المقدرة الفكرية للإنسان، وهو تعريفه بظواهر الكون المختلفة، وبذلك يتحقق الهدف الأخير وهو خشية الله تعالى.

□ السياسة التعليمية:

في ضوء هذا المفهوم، وهذا الهدف من التعليم، فمن السهل أن ترسم السياسة التي تحقق ذلك. وقد حدد الإسلام معالم السياسة التعليمية فقسم العلم قسمين: علم هو فرض عين، وعلم هو فرض كفاية. وبدون الدخول في تفاصيل ذلك من الناحية الشرعية فإنه يمكن القول أن العلم الذي هو فرض عين، هو كما عرفه الإمام الغزالي، رحمه الله «العلم بكيفية العمل الواجب»[4]، فمتى وجب على الإنسان عمل ما أياً كان مجاله فإنه يجب عليه أن يتعلم كيفية

---

(1) سورة العلق: الآيات رقم ١، ٢، ٣، ٤، ٥.

(2) سورة الرحمن: الآية رقم ٣.

(3) سورة فاطر: الآية رقم ٢٨.

(4) الغزالي: «إحياء علوم الدين» ج ١ ص ١٥، مرجع سابق.

هذا العمل فعلاً أو تركاً. وقد ضرب رحمه الله من الأمثلة على ذلك ما يجعلنا نقول إن فيه القضاء على الأمية بأبعادها المختلفة بحيث لا يعمل في مجال معين إلا من يعلم هذا المجال.

أما العلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا، بحيث لو خلا المجتمع عمن يقوم به حرج وأثم أهل ذلك المجتمع، وإذا قام به فريق أو فرد بالقدر الكافي كفى[1].

ومعنى ذلك ضرورة توافر كل ما يحتاجه المجتمع من علوم، ومعارف بالقدر المناسب بلا زيادة ولا نقصان، ويترتب على الأخذ بذلك آثار عديدة، منها: عمومية تعليم القيم والعقيدة، ومعرفة كل إنسان أصول صنعته، وعدم إهمال معرفة يحتاج إليها المجتمع مهما كان نوعها. وإقامة التوازن الدقيق في تواجد أنواع العلوم المختلفة بحيث لا يكون هناك إسراف في جانب على حساب جانب، وقد نص العلماء على أنه ربما كان طلب العلم من باب التعدي بالنسبة للمصلحة المجتلبة[2] وقد قدم الإمام الشاطبي، رحمه الله، في ذلك تصوراً كاملاً لتخطيط التعليم[3].

وهكذا نجدنا قد أوجدنا الشخص الذي يعرف، ويجمع بين العقيدة والخلق، وبين إدراك جوانب ما يعمل فيه، ولقد نهجت اليابان في سياستها التعليمية نهجاً قريباً من النهج الإسلامي في عهد امبراطورها هيروهيتو، فقد انصب التعليم أولاً على ترسيخ العقيدة لدى اليابانيين، وكانت تقوم تلك العقيدة على مبادىء، أهمها: تدعيم الروح العسكرية، وغرس التضحية بالروح في سبيل الوطن أو العقيدة، مع غرس النظام والإخلاص في العمل، وغرس فكرة التساوي. وكان الشعار اليومي الذي يردده التلاميذ يومياً هو التفاني في

(١) الغزالي: نفس المصدر. ج ١ ص ١٦؛ العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام». ج ١ ص ٤٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) أبو عبد الله محمد بن يوسف الشهير بالمواق: «التاج والإكليل». ج ٥ ص ٢٦٦، مرجع سابق.

(٣) الشاطبي: «الموافقات». ج ١ ص ١٧٩، مرجع سابق.

حب الوطن، واحترام الوالدين، ورعاية كبار السن، واحترام وتقدير المنظمة، واحترام الغير والمعاملة بالحسنى[1].

أليست هذه بعض تعاليم الإسلام؟؟

□ الآفاق التطبيقية للسياسة التعليمية الإسلامية:

من الناحية الموضوعية، يمكن تنفيذ تلك السياسة في العالم الإسلامي بما يكفل عمومية التعليم وتخصصه، فالعالم الإسلامي يزخر بالقوة البشرية، ويمتلك كمّا بشرياً هائلاً ولكنه كم بشري خام.

وإذا كان هناك من صعاب فترجع أساساً إلى القيد التمويلي. ويمكن التغلب على هذا القيد بما يمتلكه العالم الإسلامي من فائض مالي ضخم لدى بعض دوله، يمكن عن طريقه تمويل التعليم في كل العالم الإسلامي. ومن مصارف الزكاة تمويل التعليم[2]، وهو كذلك أحد بنود الإنفاق من الميزانية العامة. وقد نقل صاحب التاج والإكليل أن العلماء نصوا أنه إذا لم يكن بيت مال أن يجمع مال ليرتبوا منه حملة العلم[3].

يضاف إلى ذلك أن ما نحتاجه اليوم فعلاً في كثير من الدول الإسلامية ليس مزيداً من حجم التعليم، وإنما هو إعادة توزيع التعليم، وتخطيطه بما يكفل التوازن بين الاحتياجات المختلفة.

ونلفت النظر هنا إلى مسألة هامة، وهي أن التعليم بهذا المفهوم الإسلامي سوف يوفر الكثير من النفقات العامة في خارج قطاع التعليم، وذلك أن التعليم سيوجد خلق وقيمة الأمانة. وللأمانة وفراتها الاقتصادية بقدر أكبر من وفرات الحجم الكبير المشهورة في الفكر الاقتصادي، ونحن في حاجة إلى أبحاث مستقلة عن اقتصاديات الأمانة.

---

(١) د. محمد عبد القادر حاتم: «الإعلام والدعاية». ص ٢٠٠ وما بعدها، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢.

(٢) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٢ ص ٩١، مرجع سابق؛ الشيخ عليش: «فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك». ج ١ ص ١٣٨، مرجع سابق.

(٣) المواق: «التاج والإكليل». مطبوع بهامش مواهب الجليل، ج ٥ ص ٢٦٦، مرجع سابق.

ويمكن التعرف على ذلك من خلال ما ينفق على جهاز الرقابة، والمتابعة وعلى الطاقات والأجهزة التي تجند لمكافحة الانحراف الناتج عن عدم تكوين الأصول، والقيم الروحية والخلقية للإنسان كذلك يمكن التعرف على ذلك من خلال التعرف على حجم الضائع من الوقت، ومن المواد بسبب الإهمال، والتعطيل المتعمد. مما يرجع في النهاية إلى عدم تواجد الأمانة.

ولو أنفقنا نصف تلك النفقات، والخسائر على التعليم بالصيغة الإسلامية لوفرنا على أنفسنا هذا النزيف المستمر من الضياع والخسائر.

وأخيراً، فإنه طالما آمنا بأن التخلف الاقتصادي هو في الحقيقة عدم قدرة الإنسان على استخدام طاقاته، وإمكاناته المالية، وهو ما يسميه البعض «بعقلية التخلف»[1] فإن الاستثمار الإنساني في التعليم بالمفهوم الإسلامي له يضع المجتمع على طريق العقلية الواعية التي تضع حداً لتخلفه الاقتصادي.

(١) د. رشدي فكار: «نظريات إسلامية للإنسانية والمجتمع». ص ٤٨، مكتبة وهبة، ١٩٨٠.

المبحث الثالث:

أسلوب الاستثمار وأبعاده الزمنية والمكانية

تتفاوت الاقتصاديات المختلفة في موقفها تجاه القائم على اتخاذ وتحمل قرارات الاستثمارات. فاتجه الاقتصاد الرأسمالي إلى إسناد تلك المهمة إلى الفرد، كما اتجه الاقتصاد الاشتراكي إلى إسنادها إلى الجماعة والدولة. وفي الاقتصاد الإسلامي نجد مهمة الاستثمارات يقوم بها كل من الأفراد والدولة على حد سواء.

كذلك فمن القضايا الاستثمارية الهامة قضية النطاق الزمني للاستثمارات، وكذلك النطاق المكاني لها.

وفي المطالب التالية نبحث تلك المسائل:

المطلب الأول: أسلوب الاستثمار.

المطلب الثاني: البعد الزمني للاستثمارات.

المطلب الثالث: البعد المكاني للاستثمارات.

المطلب الأول:

أسلوب الاستثمار

□ **أسلوب الاستثمار في الاقتصاد الوضعي:**

من المعروف أن الاقتصاد الرأسمالي يقوم على مبدأ الفردية، فالفرد هو صاحب القرار الاقتصادي في مجالات الاستثمار وغيرها، معتمداً في ذلك على حافز الربح، مسترشداً بجهاز السوق في تخصيص الموارد وتوجيه الاستثمارات.

وعلى الدولة أن تقدم التسهيلات اللازمة لقيام الأفراد بذلك كما أن عليها حماية الحرية الاقتصادية للأفراد، وعليها إقامة الاستثمارات في البنية الأساسية التي لا يقدم عليها الاستثمار الخاص. وقد تمكنت تلك المبادىء من النجاح في مراحل الرأسمالية الأولى، ولكن بتطور المجتمع الرأسمالي، وتعقد عمليات الاقتصاد، وظهور الاتجاهات الاحتكارية أصبح جهاز السوق غير فعال في تخصيص الموارد. ومن ثم بدأت الدولة تتدخل في عمليات الاستثمار بشكل أو بآخر حسب الظروف المحيطة، ولم تقف عند حد الهياكل الأساسية، وإنما تدخلت في قطاعات الإنتاج المباشر[1].

والأمر عكس ذلك في الاقتصاد الاشتراكي فقد بدأ الاعتماد الكلي على الاستثمارات العامة في مختلف القطاعات الاقتصادية. ولا يسمح للفرد أن يقيم مصانع في دول اشتراكية عديدة، أهمها: الاتحاد السوفياتي، وقد استخدم الاقتصاد الاشتراكي جهاز التخطيط للقيام بمهمة تخصيص الموارد وتوطين الاستثمارات. وبمرور الأيام، وظهور بعض الثغرات اتجه التطبيق الاشتراكي في بعض الدول إلى السماح للأفراد بدخول ميدان الاستثمارات عن طريق ما يعرف بالقطاع الخاص.

□ **أسلوب الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي:**

هناك حقيقة وعاها الاقتصاد الإسلامي، وأكد على السير وفقاً لها وهي أن الفرد له بعده الذاتي، وله بعده الجماعي أو الاجتماعي، فله ذاتيته الخاصة وله ارتباطه العضوي بغيره، فهو كائن اجتماعي، ويترتب على ذلك أن يراعى الاعتباران معاً، في كل ما يتعلق بسياسة الفرد وسلوكياته.

كما أن هناك حقيقة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة، مفادها أنه من المحتمل بل من الغالب أن يحدث تناقض بين الاعتبار الذاتي، وبين الاعتبار الاجتماعي.

---

(١) انظر أستاذنا الدكتور محمود نور: «التخطيط الاقتصادي في الدول الرأسمالية والدول النامية». ص ٢١ وما بعدها، مرجع سابق.

ومن ثم فإن الفرد لو ترك ليحقق مصالحه الذاتية، فإنه قد لا يحقق مصالحه الاجتماعية التي يعبر عنها بمصالح الجماعة، وهي في الحقيقة مصلحة الأفراد الاجتماعية. ويترتب على ذلك أن يراعى الاعتباران معاً في كل ما يتعلق بسياسة الفرد وسلوكياته. كما أن هناك حقيقة أخرى وثيقة الصلة بالسابقة، مفادها أنه من المحتمل بل من الغالب أن يحدث تناقض بين الاعتبار الذاتي، وبين الاعتبار الجماعي. ومن ثم فإن الفرد لو ترك وذاته ليحقق مصالحه الذاتية، فإنه قد لا يحقق مصالحه الاجتماعية، التي يعبر عنها بمصالح الجماعة، وهي في الحقيقة مصلحة الأفراد الاجتماعية.

ويترتب على ذلك أن الجماعة ليست بديلاً عن الأفراد، كما أن لها دوراً أساسياً في حياة الأفراد ضماناً لتأمين الجانب الاجتماعي لديهم.

وحيث إن الاقتصاد يمثل عصب حياة الأفراد، فإنه يخضع لما تمليه تلك الاعتبارات، ومن ثم فهناك مسؤولية للدولة في الاستثمارات بالإضافة إلى مسؤولية الأفراد.

وتتنوع مسؤولية الدولة عن الاستثمارات في إطار الاقتصاد الإسلامي إلى مسؤولية الإنتاج والتنفيذ المباشر في بعض المجالات، ومسؤولية التوجيه والرقابة في مجالات أخرى.

□ الدولة والاستثمارات العامة:

تعتبر الملكية العامة لبعض مصادر الثروة الأساس المادي الأول لقيام الاستثمارات العامة الاقتصادية في المجتمع، وقد قدم الإسلام للملكية العامة قطاعات هامة من موارد الثروة، ونظراً لكثرة ما كتب في هذا الموضوع من جهة[1]، ولأن الجري وراء تفاصيل القول في ذلك لا يخدم غرضنا من جهة أخرى، فإننا نكتفي هنا بذكر المحاور الحاكمة.

(١) يلاحظ أن مختلف أمات الفقه الإسلامي التي نتعامل معها كمصادر للرسالة قد تحدثت بالتفصيل في هذا الموضوع، وكذلك فقد حفلت المكتبة الإسلامية المعاصرة بمؤلفات عديدة في هذا الشأن، ومنها اقتصادنا للأستاذ محمد باقر الصدر وكذلك «الاقتصاد الإسلامي» لأستاذنا الدكتور حسن الشاذلي، والملكية في الشريعة الإسلامية للدكتور عبد السلام العبادي، نشر مكتبة الأقصى، بالأردن ١٩٧٤.

ولقد عرف الاقتصاد الإسلامي الملكية العامة بصورها المختلفة معتمداً في ذلك على نصوص إسلامية منها قوله صلى الله عليه وسلم: «الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكلأ والنار» وفي رواية بزيادة الملح[1]، وقد فهم العلماء أن هذا الحديث الشريف لا يعني مجرد هذه الثلاثة أو الأربعة، وإنما هو يشير إلى صفات معينة في الشيء متى توافرت فإنه يخضع للملكية العامة[2].

ومن تتبع أقوالهم في ذلك وجدنا أن تلك الصفات ترجع إلى كونه يمثل ضرورة عامة لا يستغني عنها المسلمون. وقد تحقق ذلك في مصادر الثروة المعدنية. ومن ثم فقد أخضعها العلماء للملكية العامة على تفصيل في ذلك[3] مع ملاحظة أن يجمع المال مع ضرورته سهولة الحصول عليه وعدم تكلف المزيد من الجهد والنفقة في الحصول عليه بالنسبة إلى ما يعود منه.

وقد أشار إلى ذلك الإمام الشافعي، رحمه الله، عندما أجاز خضوع المعادن الباطنة، وهي عنده ما تحتاج إلى جهد وتكلفة للملكية الخاصة[4]، مع ملاحظة أن الإمام الرملي الشافعي نص على أن المعادن التي يبرز معدنها فيها من غير جهد لا تخضع للملكية الفردية مهما بذل في استخراجها من أموال مثل النفط والكبريت وأحجار الرحى، وكذلك ما عداها من معادن في القول الأظهر[5].

والذي نحب أن نؤكد عليه أن العلماء أخذوا من نص الحديث قالوا: إنها ملكية للمسلمين كافة، بل قال بعضهم: للناس عامة داخل الدولة الإسلامية

---

(١) رواه أبو داود، وقال فيه صاحب سبل السلام رجاله ثقات. انظر ابن الأثير: «جامع الأصول» ج ١ ص ٤٨٥، مرجع سابق.

(٢) البهي الخولي: «الثروة في ظل الإسلام». ص ١٠٧، طبعة دار النصر للطباعة، القاهرة ١٩٧١.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٣٨٥١؛ ابن قدامة المقدسي: «الشرح الكبير» ج ٦ ص ١٥٤، مرجع سابق؛ ابن رشد: «المقدمات». ص ٢٢٤ وما بعدها، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.

(٤) الشافعي: «الأم». ج ٤ مجلد ٥ ص ٤١، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٣.

(٥) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٥ ص ٣٤٦، مرجع سابق.

مسلمهم وكافرهم. كذلك فقد أكدوا على أن الحاكم لا يملك التصرف فيها بما يغير من وظيفتها هذه[١].

ومعنى وقوع قطاع المعادن في مجال الملكية العامة أن أمهات الصناعة باتت تحت مسؤولية الدولة، وعليها أن تقيم عليها من الاستثمارات العامة ما يحقق مصالح عامة المسلمين، ولها كما ذكر المالكية أن تدفعها لمن يستثمرها من القطاع الخاص نظير عائد يعود لخزانة الدولة تنفقه في مصالح المسلمين[٢].

وإذا كانت الملكية العامة لبعض مصادر الثروة تمثل الأساس المادي لقيام الاستثمارات العامة، فإن هناك أساساً مالياً لقيامها، هو موارد الخزانة العامة التي تمول مختلف أنواع النفقات العامة.

وعلى الدولة أن تلتزم في إنفاقها تلك الأموال أرشد السبل، بما يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة، وعليها أن تراعي مبدأ الأولويات، وأن تلتزم بالاقتصاد في النفقات.

وفي ذلك يقول ابن قدامة: «يبدأ بجند المسلمين لأنهم أهم المصالح، لكونهم يحفظون المسلمين، فيعطون كفايتهم فما فضل قدم الأهم فالأهم من عمارة الثغور وكفايتها بالأسلحة، والكراع، ثم الأهم فالأهم من عمارة المساجد، والقناطر وإصلاح الطرق، وكراء الأنهار، وسد بثوقها، وأرزاق القضاة والأئمة والمؤذنين والفقهاء ونحو ذلك مما للمسلمين فيه نفع»[٣].

وطبيعي أن هذا الترتيب ليس ملزماً للدولة في كل حال، وإنما الملزم لها أن تطبق مبدأ الأهم فالأهم في ضوء ظروفها.

ولا يقتصر الاقتصاد في النفقات العامة على النفقات الجارية أو على المرتبات والأجور، وإنما يتعداها إلى ما يدخل ضمن مستلزمات الإنتاج

---

(١) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٥ ص ٣٤٦، نفس المرجع.

(٢) ابن رشد: «المقدمات». ص ٢٢٤ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٦ ص ٤١٥، مرجع سابق.

أو المستلزمات السلعية، وفي ذلك يقول عمر بن عبد العزيز، رحمه الله، لعامله الذي طلب منه أن يجري له من القراطيس «الأوراق» كذا وكذا لحوائج المسلمين: «فإذا جاءك كتابي هذا فأرق القلم واجمع الخط، واجمع الحوائج الكثيرة في الصحيفة الواحدة. فإنه لا حاجة للمسلمين في فضل قول أضر ببيت مالهم»[1].

والذي نود أن نؤكد عليه أن الدولة في استثماراتها العامة، وفي سائر إنفاقها عليها أن تلتزم بتحقيق مبدأ الحد الأقصى من المصلحة العامة. ومن أروع ما قيل في ذلك على لسان علماء المسلمين قول الإمام القرافي المالكي: «يجب على الوالي بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين. فإذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح، ووجد بعد ذلك مصلحة هي أرجح للمسلمين وجب عليه فعلها، وتحتمت عليه ويأثم بتركها. فعليه الاجتهاد وجوباً، وبذل الجهد في وجوه المصالح. وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح من المصالح، ولا خيرة له فيه، ومتى تركه أثم. فالوجوب قبل والوجوب بعد، والوجوب حالة الفكرة. . ، وكذلك قولهم إن تفرقة أموال بيت المال موكولة إلى خيرته، معناه أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح، ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها، ويحرم عليه العدول عن ذلك، ولا خيرة له في ذلك، وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته، بل بحسب المصلحة الراجحة والخالصة»[2].

وفي موضع آخر يقول: «إعلم أن كل من ولي ولاية، الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب المصلحة، أو درء المفسدة لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾[3]، وكقوله صلى الله عليه وسلم: «من ولي من أمور أمتي شيئاً ثم لم يجتهد لهم، ولم ينصح فالجنة عليه حرام» فيكون الأئمة والولاة معزولين عما ليس فيه بذل الجهد. والمرجوح أبداً

---

(١) ابن عبد الحكم: «سيرة عمر بن عبد العزيز». ص ٦٥، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة.

(٢) القرافي: «الفروق». ج ٣ ص ١٧ وما بعدها، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) سورة الأنعام: الآية رقم ١٥٢.

ليس بالأحسن بل الأحسن ضده، وليس الأخذ به بدلاً للاجتهاد بل الأخذ بضده. فقد حجر الله تعالى على الأوصياء، التصرف فيما هو ليس بأحسن، مع قلة الفائدة من المصلحة في ولايتهم لخستها بالنسبة إلى الولاة والقضاة، فأولى أن يحجر على الولاة والقضاة في ذلك. ومقتضى هذه النصوص أن يكون الجميع معزولين عن المفسدة الراجحة، والمصلحة المرجوحة والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة، لأن هذه الأقسام الأربعة ليست من باب ما هو أحسن، وتكون الولاية إنما تتناول جلب المصلحة الخالصة، أو الراجحة، ودرء المفسدة الخالصة أو الراجحة. فأربعة معتبرة، وأربعة ساقطة، وبهذه القاعدة قال الشافعي: لا يبيع الوصي صاعاً بصاع لأنه لا فائدة في ذلك، ولا يفعل الخليفة ذلك في أموال المسلمين»[1].

هذا فكر عالم إسلامي نفخر به، ونعتز به يتكلم في ضرورة تعظيم دالة المصلحة الاجتماعية والاقتصادية للرعية، وتبدو فيه روعة التحليل مع أمانة التأصيل. لقد توصل إلى أن الدولة في إنفاقها العام، عليها أن تبذل قصارى جهدها بحثاً ودراسة، ثم عملاً وتنفيذاً، ثم متابعة ورقابة، وعليها أن تقارن، وتحلل جوانب المصالح، وجوانب المفاسد.

وقد بين أن ما يستوي فيه المصلحة والمفسدة «المنفعة والتكلفة» لا يدخل في نطاق التصرفات الاقتصادية للدولة. ومعنى ذلك أن الاستثمارات العامة يجب مبدئياً أن يكون فيها نفع صاف، أو مصلحة صافية، أي: أن ترجح المصالح على المفاسد، أو المنافع على التكاليف.

ولا يقتصر على هذا فحسب، وإنما يجب أن يكون الاستثمار يمثل أحسن بديل ممكن بمعنى أن يحقق أكبر قدر من المنافع الصافية.

ومن أهم ما نخلص إليه من نتائج تتعلق بالاستثمارات العامة، أن تستهدف تلك الاستثمارات تحقيق أكبر قدر متاح من التوازن الاقتصادي والاجتماعي بين الأفراد، وبين الأقاليم، وبين القطاعات، ذلك أنه طبقاً

---

(١) القرافي: نفس المصدر. ج ٤ ص ٣٩.

للتحليل الاقتصادي الحديث فإن تحقيق هذا التوازن بأبعاده المتعددة يعتبر شرطاً ضرورياً لتحقيق التنمية الرشيدة، ولتحقيق الاستثمار الأمثل، ولتحقيق الاستهلاك الأمثل. ومعنى ذلك أنه يكثر ويعظم من دالة المصلحة الاجتماعية والاقتصادية. وبالتالي فهو مطلوب ومفروض إسلامياً.

ومعنى ذلك أن تستهدف الاستثمارات العامة سد حاجات الفقراء من جهة، وسد حاجات المواطنين من جهة أخرى. فإما أن يحقق الاستثمار مطلباً خاصاً بالفقراء أو أن يلبي مطلباً عاماً يستفيد منه الغني والفقير. أما أن تتجه لمصالح خاصة بالأغنياء، أو تحتوي على تحيز ومحاباة لهم، فهذا ممنوع على الاستثمارات العامة، إذ أن ذلك يقلل من فعالية جهود التنمية ومن دالة الرفاهية الاجتماعية.

ولذلك عندما حمى عمر بن الخطاب أرض الحمى، أصدر تعليماته بأن تكون لمرفق خيل الجهاد، وإبل الصدقة الذي يحقق مصلحة لعامة المسلمين، وأن يسمح باستخدامها للفقراء فقط. «أدخل رب الصريمة ورب الغنيمة ــ العدد القليل من الإبل ومن الغنم ــ ودعني من نعم ابن عفان، ونعم ابن عوف»[1] ومن ذلك قال الفقهاء إن الحمى للأغنياء لا يجوز، ولكنه يجوز للفقراء[2].

وتبدو المفارقة صارخة بين هذا الموقف، وبين ما يسود في الاستثمارات العامة في الجهود المعاصرة للتنمية من تحيز واضح لمصالح الأغنياء سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي. ويزيد الأمر عجباً أن تلك الاستثمارات تمول بموارد وطاقات هي الأخرى متحيزة لصالح الأغنياء، حيث يتحمل العبء الأكبر منها الفقراء محدودي الدخل. فهم الأيدي العاملة، وهم صاحبو السهم الوافر في الضرائب غير المباشرة التي هي المصدر الرئيسي للتمويل في الكثير من تلك البلدان[3].

(١) أبو عبيد: «الأموال». ص ٤١٧، مرجع سابق.
(٢) الشافعي: «الأم». ج ٤ مجلد ٢ ص ٤٧ ــ ٤٨، مرجع سابق.
(٣) د. سيد عبد المولى: «المالية العامة». ص ٣٧١، دار الفكر العربي، ١٩٧٥.

□ **الدولة والرقابة على الاستثمارات الخاصة:**

من المعروف أن الإسلام قد سمح للأفراد بالملكية الخاصة سواء في أموال الاستهلاك أو في أموال الإنتاج، وقد حملهم الإسلام أمانة استخدام ما لديهم من ملكيات، وطلب منهم إقامة الاستثمارات المختلفة التي تتوقف عليها مصالح الجماعة ودعاهم إلى إحياء الموات، واستصلاح الأراضي البور، ومنحهم حق تملكها بذلك أو حق استغلالها، وفتح الباب أمامهم للاستثمار في مجال الملكيات العامة من معادن وغيرها في مقابل ما يؤدونه للدولة من عائد.

ومع هذا المجال المتسع من الاستثمارات أمام الأفراد، فكان لا بد من رقابة من الدولة على تلك الاستثمارات الخاصة، حتى لا تجنح، ولا تنحرف جرياً وراء الأهداف الخاصة. ومن هنا جاءت مسؤولية الدولة في الرقابة والإشراف على الاستثمارات الخاصة.

وفي المسؤولية الشاملة للدولة عن كل ما يتعلق بالمواطنين يقول صلى الله عليه وسلم: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»، فالإمام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته.. الحديث[1].

وتتبلور مهام الدولة الرقابية على الاستثمارات الخاصة في ضرورة قيام الأفراد بالالتزام بالضوابط الإسلامية في استثماراتهم، ملتزمين بمبدأ الحلال سواء في منتجاتهم من سلع وخدمات، أو في أساليب إنتاجهم، فلا احتكار، ولا غش، ولا ظلم لعامل، أو في توزيع منتجاتهم، فلا تواطؤ على ارتفاع الأسعار ارتفاعاً يضر بالناس، ولا خداع للمستهلك عن طريق الترويج والإعلان عن منتجاتهم. كذلك لا يجوز لهم استخدام الربا في مشروعاتهم أو توظيف أموالهم[2].

هذا بالإضافة إلى ضرورة التزامهم بمبدأ تنوع الاستثمارات، وعدم

---

(١) رواه البخاري، انظر: ابن حجر: «فتح الباري». ج ١٣ ص ١١١، مرجع سابق.

(٢) ذلك مفصل في مهام المحتسب في المراجع التي تناولت ذلك، ومنها الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٢٤١ وما بعدها، نشر مصطفى الحلبي، القاهرة ١٩٦٦.

تركزها في قطاع واحد، ولها في سبيل ذلك صلاحيات متعددة عن طريق الإعانات أو الضرائب أو تقديم التسهيلات والقروض، أو التدخل الإداري المباشر مما تراه كفيلاً بتحقيق مبدأ التنوع الاستثماري، ومبدأ الأولويات، بل على الدولة أن تلزم الأفراد بتثمير أموالهم، ومواردهم، وعدم تركها معطلة لما يترتب على ذلك من مصالح. ومع أن قيام الأفراد بذلك أمر مركوز في فطرتهم إلّا أنه قد يحدث أن يعمد الفرد إلى تعطيل مورد له. فهل من حقه ذلك أم يلزم باستثمار أمواله؟.

لقد ناقش العلماء مسألة من يترك أرضاً معطلة عن الاستثمار، واتفقوا على أنه لا يقر على تحجير الأرض إلّا لمدة مناسبة ثم يجبر على تعميرها أو التخلي عنها[1]. وذلك لقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث»[2].

وقد نزع عمر، رضي الله عنه، أرضاً من بلال المزني، كان قد حصل عليها لإحيائها في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يقدر على عمارتها[3].

وإذا كان هذا في الأرض التي استولى عليها شخص، ثم لم يعمرها كلية، أما الأرض التي كانت عامرة، ثم عطلها صاحبها حتى عادت بوراً، فإن المالكية وبعض المذاهب الإسلامية الأخرى يرون زوال ملكيتها متى كانت في الأصل مواتاً، وقد حصل عليها لإحيائها، وذلك لزوال علة تملكها، وهي الإحياء، ومن حق أي فرد أن يحييها لعموم قوله صلى الله عليه وسلم «من أحيا أرضاً ميتة فهي له» وهذه أرض ميتة[4]، أما إذا كانت تلك الأراضي قد دخلت حوزة

---

(١) الشافعي: «الأم». ج ٤ مجلد ٢ ص ٤٦، مرجع سابق؛ ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٦٩، مرجع سابق؛ أبو يوسف: «الخراج». ص ٧٠، مرجع سابق.

(٢) رواه أحمد، والترمذي وصححه، انظر: «نيل الأوطار». ج ٦ ص ٤٤، مرجع سابق.

(٣) يحيى بن آدم: «الخراج». ص ٩٣، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

(٤) الحطاب: «مواهب الجليل». ج ٦ ص ٣، مرجع سابق؛ محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٤٢٧، مرجع سابق.

=

صاحبها بطريق غير طريق الإحياء مثل الشراء، أو الميراث فإن الفقهاء القدامى قالوا: انها تظل ملكاً لصاحبها، ولا يحق لأحد إحياؤها رغمًا عنه وبعض المحدثين يجيزون إحياءها[1].

ويرى الباحث أنه في ضوء ضرورة حماية واحترام الملكية الخاصة، وعدم الاعتداء عليها، وفي ضوء أهمية تثمير الأرض، وعدم تركها معطلة، فإن من ترك أرضاً معطلة لا يقر على ذلك، فإن كان له عذر فعلى الدولة أن تزيل هذا العذر، فإن عجزت فعليها أن تسمح لذوي القدرة على تثميرها مع صاحبها مشاركة أو إجارة، بحيث لا يضيع حق مالكها من جهة، ولا تضيع مصالح الجماعة من جهة أخرى. وقد ورد عن السلف الصالح ما يؤيد قولنا هذا، ومن ذلك ما رواه حرب من أن رجلاً جاء إلى علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، فقال: إن فلاناً أخذ أرضاً فعمل فيها وفعل. فدعاه. فقال: ما هذه الأرض التي أخذت؟ فقال: أرض أخذتها أكرى أنهارها وأعمرها وأزرعها. فما أخرج الله من شيء فلي النصف وله النصف. فقال: «لا بأس بهذا»[2].

وقد ناقش ابن حزم مسألة إجبار صاحب الأرض على زرعها راداً على من يقول بأنه لا يجب على الإنسان حفظ ماله إذا أراد إضاعته، كما لا يجبر على سقي نخله. يقول: «إضاعة المال حرام وإثم وعدوان بلا خلاف»، ويجبر على سقي نخلة. إن كان في ترك سقيه هلاك النخل، وكذلك في الزرع. برهان ذلك قول الله عز وجل ﴿وإذا تولَّى سَعى في الأرضِ لِيُفْسِدَ فيها ويُهلِكَ الحرثَ والنَّسلَ واللَّهُ لا يُحبُّ الفَسادَ﴾[3] فمنع الحيوان ما لا معاش له إلّا به من علف أو رعي، وترك سقي شجر الثمر، والزرع حتى يهلكا هو بنص كلام

= ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٦٣، مرجع سابق.
د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٤٤، القاهرة ١٩٧٩.

(١) محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٤٢٧، مرجع سابق.
د. عبد السلام العبادي: «الملكية في الشريعة الإسلامية». القسم الأول، ص ٣٨٧، مرجع سابق.

(٢) ابن تيمية: «القواعد النورانية الفقهية». ص ١٨١، مرجع سابق.

(٣) سورة البقرة: الآية رقم ٢٠٥.

الله تعالى فساد في الأرض، وإهلاك للحرث والنسل والله تعالى لا يحب هذا العمل.

فإن قيل فأنتم لا تجبرون أحداً على زرع أرضه إذا لم يرد ذلك؟

قلنا: إنما نتركه وذلك إذا كان له معاش غيره يغني عن زرعها، وهذا بلا شك صلاح للأرض وإحمام لها. وأما إذا لم يكن له غنى عن زرعها فإنما يبصر على زرعها إن قدر على ذلك، أو على إعطائها بجزء مما يخرج منها، ولا نتركه يبقى عالة على المسلمين بإضاعته لماله، ومعصيته لله عز وجل[1].

وفي موضع آخر يقول: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة، وكثرة الغراس ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات. ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك فيه لترخيص الأسعار ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر، ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»[2].

ومعنى ذلك أن الدولة مسؤولة عن تشغيل، وتثمير موارد الثروة سواء كانت خاصة أو عامة، وفي ذلك يقول أبو يوسف: ولا أرى أن يترك الإمام أرضاً لا ملك لأحد فيها ولا عمارة حتى يقطعها فإن ذلك أعمر للبلاد وأكثر للخراج[3].

بل لقد تنبه الفقه الاقتصادي الإسلامي إلى ما هو أبعد من ذلك فمنع إقرار الإنسان على أرض الخراج دون عمارة واستغلال لها حتى ولو أدى ما عليه من خراج[4] حيث بذلك تعود الأرض إلى الموت، ومن ثم فهناك خسارة اقتصادية تلحق بالمجتمع من جراء تعطيلها، فلا عمالة ولا إنتاج.

---

(١) ابن حزم: «المحلى». ج ١١ ص ٣٤٠ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) نقلاً عن ابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك». ج ١ ص ٢١٩، نشر وزارة الإعلام، العراق، سلسلة كتب التراث، رقم ٤٥.

(٣) أبو يوسف: «الخراج». ص ٦٦، مرجع سابق.

(٤) أبو يعلي: «الأحكام السلطانية». ص ١٧٢، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، الطبعة الثانية، ١٩٦٦.

وبتطبيق هذا المبدأ على بعض صور تعطيل الأراضي حالياً مثل أرض البناء، أو أرض الزراعة، فهناك على سبيل المثال آلاف الأمتار من الأراضي، والمباني الخربة، وغير المستغلة استغلالاً رشيداً في كثير من المدن الإسلامية مع الارتفاع الجنوني في أسعار الأراضي، ومن ثم استفحال مشكلة الإسكان وما ترتبه من آثار اقتصادية واجتماعية مدمرة. لو طبقنا تدخل الدولة بما يحقق الاستثمار في تلك الأراضي بالصورة التي تحفظ حق مالكها، وفي الوقت نفسه تحفظ المصلحة القومية لما تواجدت تلك المشكلة بهذا القدر من التضخم والتعقيد.

والتساؤل المطروح حالياً هو هل يقاس على الأرض كمصدر للثروة غيرها من المصادر الأخرى للثروة؟ لنفرض أن شخصاً لديه رأس مال معطل مثل مصنع أو ورشة أو عمارات سكنية أو غير ذلك هل يجبر على استثماره وتشغيله؟

لنا أن نقول: نعم يجبر على استثماره قياساً على صاحب الأرض، حيث الحكمة والعلة واحدة، وهي ضرورة التعمير والاستثمار لمصالح الناس.

وقياساً على إلزام صاحب الصنعة المحتاج إليها أن يؤديها إذا امتنع[1]. ومن يلزم بتشغيل طاقاته البدنية والفكرية، فمن باب أولى أن يلزم بتشغيل أمواله.

والأكثر من ذلك أن العلماء قد قالوا بأنه يلزم بتثمير ماله على أحسن وجه وليس مجرد استثمار.

وقد سئل الإمام يحيى بن عمر عن رجل يبيع الفاكهة قبل أن تطيب ما حكمه؟

---

(١) ابن تيمية: «الحسبة». ص ٤٢، دار الكتاب العربي.
ابن القيم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». ص ٢٩٧، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦١.

(٢) د. محمد عبد الله العربي: «طرق استثمار الأموال في الإسلام». المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية.

فأجاب: «إن كانت الفاكهة كثيرة في البلد فلا بأس، وإن كانت قليلة فلينه عن ذلك، وعن قطعه حصرماً فإنه يضر بالعامة ويطلبونه إذا طاب فلا يوجد ويقل ويغلو»[1] نجد أن المستثمر الفردي قد منع من مجرد بيع الفاكهة قبل أن يكمل نضجها جرياً وراء الأرباح العالية، فما بالنا لو أقبل هذا المستثمر كلية على إنتاج الفاكهة مثلاً في حين أن المجتمع في حاجة ماسة إلى الطعام والحبوب، وما بالنا لو عطل أرضه كلية عن أي إنتاج، أيمنع أم يترك، وأي ذلك يلحق ضرر أكبر؟ غلاء الفاكهة أو عدمها كلية، أو عدم وجود ما هو أهم منها؟

إذن فقد اعترف الاقتصاد الإسلامي بأهمية الاستثمارات الخاصة، ومن ثم فقد منحها حق العمل وإمكانيته، حتى في مجال الملكية العامة سواء في القطاع التعديني أو في القطاع الزراعي، ولكنه رشد هذا الاستثمار، وألزمه بمراعاة الضوابط الاستثمارية العامة، وحمل الدولة مسؤولية مراقبة وتوجيه تلك الاستثمارات بما يحقق تلك الضوابط.

وبهذا فقد خالف في ذلك الاقتصاد الرأسمالي الذي ترك الحبل على الغارب للفرد، يستثمر أمواله كما يشاء، ومهما ترتب على ذلك من خسارة قومية طالما كان ذلك في حدود القانون.

كما أنه في استثماراته العامة قد خالف الاقتصاد الاشتراكي حيث ألزم الدولة نفسها بتحقيق أكبر قدر من المصلحة للمجتمع ككل، وليس لفئة حاكمة أو حزبية.

---

(١) الإمام يحيى بن عمر المالكي: «أحكام السوق». ص ٥٢، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٥.

المطلب الثاني:

البعد الزمني للاستثمارات

□ **البعد الزمني للاستثمارات في الاقتصاد الوضعي:**

إن فكرة التخطيط تقتضي تحديد غايات وأهداف يرغب المجتمع في تحقيقها، وبالطبع فإن الغايات، والأهداف تختلف من مجتمع لآخر، وتختلف لذات المجتمع من ظرف لآخر. فهناك الظروف الخارجية، والمشاكل الداخلية، وهناك إمكانات المجتمع، وموارده كذلك فهناك الفلسفة الاجتماعية السائدة.

ومن الواضح أن كل الخطط الاقتصادية تستهدف في المدى الطويل تحقيق أكبر قدر ممكن من الرفاهة الاقتصادية والاجتماعية للأفراد. ولكن الاختلاف يظهر في الأهداف المرحلية، فمنها ما ركز في البداية على التصنيع معتبرة إياه الهدف المنشود، ورأينا من ذهب إلى التصنيع الثقيل معبئاً كل موارد المجتمع وطاقاته من أجل تحقيق ذلك مهما تحمل في سبيله من تضحيات.

ومنها ما ركز على ما يحل محل الواردات، ومنها ما ركز على إنتاج الصادرات.

والملاحظ أن تلك الأهداف تتغير على مدار الزمن، فما كان يعد غاية أولى في مرحلة قد لا يصير ضمن غايات مرحلة لاحقة أو يعتبر غاية ثانوية[1].

ومن الملاحظ كذلك أن الكثير من الخطط الاستثمارية خاصة في الدول النامية لم تستطع تحديد الغاية منها بوضوح، وما يستلزمه تحقيقها من مستلزمات.

وأخيراً فإنه في الكثير الغالب من المخططات وإن حققت بعض أهدافها المرحلية إلّا أنها لم تحقق الغاية النهائية المنشودة، وهي تحقيق أكبر قدر من الرفاهية

---

(١) د. محمود نور: «التخطيط الاقتصادي في الدول الرأسمالية والدول النامية». ص ٨٠ وما بعدها، مرجع سابق.
د. عبد الفتاح قنديل: «اقتصاديات التخطيط». ص ٢٣٧، مرجع سابق.
د. محمد يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». ص ٣٣ وما بعدها، مرجع سابق.

لكل الأفراد. فتحققت معدلات مرتفعة من نمو الإنتاج، ومع ذلك تصاعدت حدة الفقر في تلك المجتمعات، وزادت حالة توزيع الدخول سوءاً[١].

□ البعد الزمني للاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي:

جاءت رؤية الاقتصاد الإسلامي لغايات الاستثمار، ومن ثم مراحله في درجة من الوضوح والتحديد، بحيث لا يترتب على الأخذ بها أي ارتباك أو غموض أو حدوث نتائج غير محسوبة.

فالغاية من الاستثمار هي تحقيق مجتمع الرغد والطيبة على مستوى كل فرد. وذلك بإشباع حاجات الفرد الروحية والفكرية والجسمية.

فهي ليست غاية ذات بعد واحد، وإنما لها أبعادها المتعددة، فيها البعد الاقتصادي الذي يتمثل في تحقيق رغد العيش، وفيها البعد الروحي، والنفسي، والاجتماعي، الذي يتمثل في سيادة القيم الروحية، وتحقيق الاستقرار، والتوازن النفسي والاجتماعي.

ولتحقيق هذه الغاية فقد تدرج الاقتصاد الإسلامي في خطواته ومراحله مبتدئاً بتأمين الأفراد ضد الفقر المطلق، ثم تأمين مستوى الكفاية أو حد الغنى لهم، ثم بعد ذلك يدخل في مستوى الرفاهية أو الإيغال في الغنى.

أي أن الاستثمارات في إطار الاقتصاد الإسلامي تتخذ الأبعاد الزمنية التالية:

أولاً ــ الاستثمار في مستوى ما دون الكفاية «الفقر»:

يميل الفكر الاقتصادي الوضعي إلى تحديد الفقر تحديداً رقمياً مالياً[٢]. أما في الاقتصاد الإسلامي فإن مفهوم الفقر مرتبط بمفهوم الكفاية. بمعنى أن هناك حاجات أصلية للفرد، إذا لم يتمكن من إشباعها أو إشباع بعضها بالصورة

---

(١) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٩٧ وما بعدها، مرجع سابق.
د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو اقتصاد عالمي جديد». ص ١٨٠ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ١٤٩، مرجع سابق.

المناسبة عد فقيراً، ويترتب على ذلك أن الفقر له أبعاد رأسية، فقد يتمثل في مستوى الضرورة أو ما دونها، وهو الحد الأدنى اللازم للبقاء، وقد يتمثل في مستويات معيشية أعلى، وفي ذلك يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان ولا الثمرة والثمرتان، إنما المسكين الذي لا يجد غنى يغنيه. . .» الحديث[1].

وقد شرح هذا المعنى شرحاً مفصلاً ابن تيمية بقوله: «الفقير الشرعي المذكور في الكتاب والسنة الذي يستحق من الزكاة والمصالح ونحوهما ليس هو الفقير الاصطلاحي الذي يتقيد بلبسة معينة، وطريقة معينة، بل كل من ليس له كفاية تكفيه، وتكفي عياله فهو من الفقراء والمساكين. . . واتفق العلماء على أن من لا مال له وهو عاجز عن الكسب فإنه يعطى ما يكفيه، سواء كان لبسه لبس الفقير الاصطلاحي، أو لبس الجنود المقاتلة، أو لبس الشهود، أو لبس التجار أو الصناع، أو الفلاحين، فالصدقة لا يختص بها صنف من هذه الأصناف، بل كل من ليس له كفاية تامة من هؤلاء مثل الصانع الذي لا تقوم صنعته بكفايته، والتاجر الذي لا تقوم تجارته بكفايته، والجندي الذي لا يقوم إقطاعه بكفايته. . . فكل هؤلاء مستحقون»[2] هذا هو نطاق الفقر وضروبه وفئاته، لا يقتصر على فئة معينة ولا مهنة معينة إذ العبرة بعدم القدرة على توفير الحاجات الأصلية بالصورة المناسبة. وقد أحسن الاقتصاد الإسلامي صنعاً بربطه الفقر بسلة الحاجات بعيداً عن المصطلحات النقدية، فالأفراد تتفاوت حسب أحوالها الاجتماعية، وحسب الوضع الاقتصادي فقد يكون الرجل بالدرهم غنياً مع كسب ولا يغنيه الألف مع ضعف في نفسه وكثرة في عياله[3]. ولذلك قيل «الكفاية تختلف باختلاف الساعات والحالات»[4].

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: «منهل الواردين». ج ٢ ص ٢١٥، مرجع سابق.
(٢) ابن تيمية: «الفتاوى». ج ٥ ص ٥٦٩.
الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٦ ص ١٤٨، مرجع سابق.
(٣) الشافعي: «الأم». ج ٢ مجلد ١ ص ٧٤، مرجع سابق.
(٤) الشاطبي: «الموافقات». ج ١ ص ١٥٧، مرجع سابق.

وفي تحديد الإسلام للحاجات الأصلية للفرد، اقتصر على تناول أصولها، ولم يتدخل في تحديد أبعاد ومستوى كل حاجة كمّا أو كيفاً، فمثلاً السكن حاجة أصلية للإنسان. أما حجم ونوعية هذا السكن، فإنه يخضع للظروف المحيطة فقد يكون حد الضرورة فيه هو حجرة بمرافقها، وقد يكون أكثر كما قد يكون من لبن أو من حجارة إلى غير ذلك.

وعلينا في تحليل كل حاجة أن نطبق عليها المستويات الثلاثة، مستوى الضرورة، ومستوى الحاجة، ومستوى التكميل[١] ولا يقتصر الفقر ـ إسلامياً ـ على مستوى الضرورة الذي يحفظ على الفرد مجرد البقاء، وإنما من حقق هذا المستوى ما زال يعتبر فقيراً فهو يمتد إلى مستوى الحاجة، وهو المستوى الثاني في المستويات الثلاثة الشرعية المعروفة. وهكذا نرى أن من حقق مستوى الضرورة فقط هو فقير ويظل فقيراً حتى يحقق المستوى الثاني وهو الحاجة، بمعنى الوصول في إشباعه لحاجاته من السلع والخدمات إلى مستوى معقول ومناسب، ويمكن الحياة بيسر معه[٢]. وبعض الكتاب يرى أن الفرد يظل فقيراً طالما لم يحقق المستوى الثالث، وهو مستوى الكمال والتحسين[٣] ونحن لا نرى هذا الرأي فمستوى الكماليات والتحسينات هو مستوى غنى وليس مستوى فقر.

وبتطبيق هذا المفهوم للفقر على مستوى العالم الإسلامي نجد أن أكثر من نصف سكانه يعيش داخل هذا المفهوم[٤]، ومما يدعو للأسف أنه لم توجد في

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٣ ص ٢٢٢، ٢٦٣، ٢٦٤، مرجع سابق.

(٢) د. محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والمشكلة الاقتصادية». ص ٢٨، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٨٠؛ محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٦٤٠، مرجع سابق.

(٣) د. يوسف إبراهيم: «إستراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام». ص ٣٩٤، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨١.

(٤) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٩٥، مرجع سابق.

وفي تقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم لعام ١٩٧٩، يشير إلى أن نحواً من ١٥ إلى ٣٠ ٪ من سكان العديد من دول العالم الإسلامي، من بينها مصر يعيشون تحت مستوى الحد الأدنى اللازم لتوفير الحاجات الأساسية من مأكل وملبس ومأوى، ص ٩٤ من النسخة العربية.

الدول الإسلامية إحصاءات رسمية توضح لنا نطاق الفقر وفئاته في شكل مادي أو حقيقي، مثل كم من الأفراد من لا يجد مسكناً مناسباً، أو علاجاً أو عملاً أو تغذية أو وسيلة انتقال. . . الخ حتى تتكشف لنا أبعاد قضية الفقر التي تجثم على صدر العالم الإسلامي المعاصر.

وما دام مفهوم الفقر قد ارتبط بحاجات أصلية فإن على الدولة أن تقوم بترتيب تلك الحاجات حسب أهميتها، ونحن ندرك أن في ذلك من الصعوبة الشيء الكثير إلاّ أنه يمكن التغلب على ذلك، حتى يمكن وضع خطط استثمارية رشيدة تشبع الأهم فالأهم. وعلى الدولة أن تعي أن كل حاجة من تلك الحاجات الأصلية تحتوي على مستويات ثلاثة، الضرورة والحاجة والكمال. ففي حدود معينة يكون الطعام ضرورة وفوق ذلك يكون في مستوى الحاجة، وفوق ذلك يكون في مستوى الكمال. وأهمية الوعي بذلك تبدو عندما تضيق الموارد عن إشباع تلك الحاجات الأصلية كاملة، إذ عند ذلك نبدأ بالاستثمار في الأهم فالأهم، بمعنى أن توجه الاستثمارات أولاً لتأمين مستوى الضرورة، ثم توجه بعد ذلك لتأمين مستوى الحاجة، وبهذا يتوفر للإنسان حد الكفاية أو مستوى الكفاية.

والنصوص الإسلامية تترى مؤكدة على ذلك. يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في إناء واحد، ثم اقتسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم»[(1)] وفي حديث شريف آخر «ما آمن من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم»[(2)] وقال علي كرم الله وجهه: «إن الله عز وجل قد فرض على الأغنياء في أموالهم ما يكفي الفقراء فإن جاعوا أو عروا أو جهدوا فبمنع الأغنياء»[(3)].

وقال مالك: «يجب على المسلمين فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك كل

---

(1) رواه البخاري ومسلم، انظر: النووي: «رياض الصالحين». ص ٢٤٠، مرجع سابق.
(2) رواه البخاري في: «الأدب المفرد». ص ٥٢، مرجع سابق، وأخرجه الحاكم في المستدرك، ج ٤ ص ١٦٧، وأيده الذهبي في التلخيص، مرجع سابق.
(3) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٨٤.

مالهم»[1] ولا شك أن حاجة الجائع إلى الطعام والعاري إلى الثياب لا تقل عن حاجة الأسير إلى الفداء.

وقال إمام الحرمين: «وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم، وباءوا بأعظم المآثم، وكان الله طليبهم وحسيبهم»[2].

قال السيوطي: من فروض الكفاية دفع ضرر المسلمين ككسوة عار، وإطعام جائع إذا لم يندفع بزكاة، وبيت مال. وهل يكفي سد الرمق أو لا بد من تمام الكفاية خلاف»[3].

وقال ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك إن لم تقم بهم الزكوات ولا فيء سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»[4].

هذه النصوص والمواقف علينا أن نطبقها، ونعمل بها بأحسن وسيلة، ونرى أن ذلك يتم على مستوى الاستثمار، وذلك بقيام الدولة ومعها الأفراد بالاستثمار في إنتاج تلك الحاجات بالشكل المتفق عليه، بدءاً بمستوى الضرورة من كل حاجة لكل فرد، ثم بعد ذلك تبدأ الاستثمارات في تأمين مستوى الحاجة لكل فرد، والجدير بالملاحظة أن الاقتصاد الإسلامي لا ينظر لمستوى الضرورة في المعيشة على أنه حالة عادية تتعايش مع المجتمع الإسلامي[5] بل هو مجرد ظرف غير عادي يمكن وجوده في الحالات القهرية، ومتى وجد لا تترك حالة واحدة دون إشباع ما بقي لدى الجماعة مال. وفي ذلك يقول عمر، رضي

---

(١) ابن العربي: «أحكام القرآن». ج ١ ص ٥٩، عيسى الحلبي، الطبعة الثانية.
(٢) الجويني: «غياث الأمم». ص ١٧٣، دار الدعوة، الإسكندرية، طبعة ١٩٧٩.
(٣) السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ٤١٣، مرجع سابق.
(٤) ابن حزم: «المحلى». ج ٦ ص ٢٢٤، مرجع سابق.
(٥) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٢ ص ١٠٧، ١٠٨، مرجع سابق.

الله عنه، في عام الرمادة: «لو لم أجد للناس ما يسعهم إلاّ أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسمونهم أنصاف بطونهم، حتى يأتي الله بالحيا فعلت، فإن الناس لن تهلك على أنصاف بطونهم»[1].

أما الذي يمكن أن يمثل ظاهرة فعلاً فهو ما فوق مستوى الضرورة، ودون حد الكفاية، بمعنى أن يوجد أفراد يأكلون ويلبسون ويسكنون... الخ، ولكن بصورة غير لائقة ولا مناسبة لمستوى المعيشة السائد.

ومعنى ذلك أن مشكلة الفقر في نظر الإسلام تتجسد في تأمين المستوى الحاجي للأفراد، وبالتالي فإن مختلف الأوامر التي قيل بها في مواجهة حالات الضرورة تنطبق تماماً على مستوى الحاجة. فصيغة الإلزام الموجهة للدولة وللأغنياء هي موجهة أساساً لإشباع مستوى الحاجة، ومن ثم تحقيق حد الكفاية. وقد نص على ذلك صراحة الكثير من العلماء. وفي ذلك يقول الرملي: «وهل المراد بدفع ضرر من ذكر ما يسد الرمق أم الكفاية قولان أصحهما الثاني، فيجب في الكسوة ما يستر البدن كله على حسب ما يليق بالحال من شتاء وصيف، ويلحق بالطعام والكسوة ما في معناهما كأجرة طبيب، وثمن دواء، وخادم منقطع كما هو واضح»[2].

ثانياً ـ الاستثمار في ما فوق حد الكفاية «الغنى»:

نعرض هنا لمسألة كثر الجدل فيها إسلامياً قديماً وحديثاً، وهي الإنتاج والاستثمار في مستوى ما فوق حد الكفاية. والجدل فيها ذو شعب وأبعاد، ومن ذلك مدى شرعية الإنتاج والاستثمار في هذا المستوى، ومن ثم مدى شرعية الاستهلاك عند ذلك المستوى. وهل يعتبر ذلك من قبيل الترف. ومتى سلمنا بجواز ذلك فكيف ومتى؟

---

(١) ابن سعد: «الطبقات الكبرى». ج ٣ ص ٣١٦، دار صادر ببيروت بدون تاريخ.

(٢) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٨ ص ٤٦، مرجع سابق.

اتجه بعض المسلمين منذ صدر الإسلام إلى المناداة بقصر الكسب والإنتاج على مقدار الكفاية فحسب[1]، ولكن جمهور المسلمين على خلاف ذلك فقد قالوا بالإنتاج فيما زاد عن حد الكفاية. وقد بنوا موقفهم هذا على معان نظرية وتطبيقية.

إذ بذلك فقط يتأتى تطبيق الركن الثالث من أركان الإسلام وهو الزكاة حيث لا تجب إلّا لمن حقق من المال ما هو أعلى من حد الكفاية.

كذلك فإنه بدون الإنتاج في هذا المستوى لن يتأتى أن نؤمن لكل فرد حد الكفاية، فهناك المرضى والعجزة الذين لا يتأتى لهم بمفردهم تأمين هذا المستوى ولا بد من قيام الأغنياء بذلك. والغني ما يمتلك ما يزيد عن كفايته حتى يتجه إليه الطلب بالإنفاق على الغير.

وقد تحدث العلماء في ذلك كثيراً نذكر بعض ما قالوه، قال الماوردي في تكييف مازاد على الكفاية في الكسب: «أما الأمر الثالث فهو ألا يقنع بالكفاية، ويطلب الزيادة والكثرة، فقد يدعو إلى ذلك أربعة أسباب: أحدهما منازعة الشهوات التي لا تنال إلا بزيادة المال وكثرة المادة، فإن نازعته الشهوة طلب من المال ما يوصله إليها، وليس للشهوات حد متناه فيصير ذلك ذريعة إلى أن ما يطلبه من الزيادة غير متناه، ومن لم يتناه طلبه استدام كده وتعبه.. والسبب الثاني أن يطلب الزيادة، ويلتمس الكثرة ليصرفها في وجوه الخير، ويتقرب بها في جهات البر، ويصطنع بها المعروف، ويغيث بها الملهوف فهذا أعذر وبالحمد أحرى وأجدر»[2].

وقال القرطبي: «إن قصد إعفاف نفسه وعائلته، وادخر لحوادث زمانه وزمانهم، وقصد التوسعة على الإخوان وإغناء الفقراء، وفعل المصالح أثيب على

---

(١) د. أحمد صفي الدين عوض: «أصول علم الاقتصاد الإسلامي». ج ١ ص ١٤ وما بعدها، مكتبة الرشد، الرياض ١٩٨١؛ وانظر: الإمام محمد بن الحسن: «الكسب». ص ٤٨، مرجع سابق.

(٢) خان زادة: «منهاج اليقين». ص ٣٧٧، مرجع سابق.

قصده، وكان جمعه بهذه النية أفضل من كثير من الطاعات»[1]. وقال المحب الطبري في عبد الرحمن بن عوف، رضي الله عنه: «كان أهل المدينة عيالاً على عبد الرحمن بن عوف، ثلث يقرضهم ماله وثلث يقضي دينهم بماله وثلث يصلهم»[2].

وقال الغزالي: «.. فإن الذي خلقه الله من الفواكه والحبوب زائد عن قدر توسع الخلق وترفههم، فكيف على قدر حاجتهم؟ ثم يؤدي ذلك إلى سقوط الحج والزكاة والكفارات المالية، وكل عبادة نيطت بالغنى عن الناس إذا أصبح الناس لا يملكون إلا قدر حاجتهم، وهو في غاية القبح»[3]، وفي موضع آخر يقول: «فإنا لا نشك في أن مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع، وهو معلوم بالضرورة، وليس بمظنون، ولا شك في أن رد الكافة إلى قدر الضرورة أو الحاجة، أو إلى الحشيش والصيد مخرب للدنيا أولاً وللدين بواسطة الدنيا ثانياً»[3].

وقد شرح لنا العلامة الفقيه ابن خلدون واقع الصحابة رضوان الله عليهم في هذا الصدد، قائلاً: «زحفوا إلى أمم فارس والروم فطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق، فابتزوا ملكهم، واستباحوا دنياهم، فزخرت بحار الرفه لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب ونحوها. فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر. وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان علي يقول يا صفراء ويا بيضاء غري غيري، وكان أبو موسى يتجافى أكل الدجاج، لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ.. ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم.. ولم يكن ذلك منعياً عليهم في دينهم إذ هي أموال حلال.. ولم يكن تصرفاتهم

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٣ ص ٤١٩، مرجع سابق.

(٢) نقلاً عن البهي الخولي: «الاشتراكية في المجتمع الإسلامي». ص ١٦٢، مكتبة وهبة، بدون تاريخ.

(٣) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٢ ص ١٠٨، ١٠٩، مرجع سابق.

فيها بإسراف إنما كانوا على قصد في أموالهم، فلم يكن ذلك بقادح فيهم»[1].

من هذا نخلص إلى أن المنهج الاقتصادي الذي يتفق، وقواعد الإسلام يتمثل في ضرورة الارتفاع بمستوى الإنتاج، والاستثمار دون ما حد يوقف عنده، وفي مجال الإنفاق الاستهلاكي هناك حدود يوقف عندها، وهي حدود متحركة، ولكنها دائمًا تكون أقل من حدود الكسب فيما فوق مستوى الكفاية، ومن ثم توجد فجوة مستمرة ومتزايدة بين الإنتاج وبين الاستهلاك توجه للاستثمارات ولحقوق المجتمع.[2]

□ ماذا عن الاستهلاك في مستوى ما فوق الكفاية؟

تتوقف الإجابة على ذلك على تحديد مضمون حد الكفاية، فهل تدخل فيه المستويات المختلفة من الإشباع للحاجات الأدنى والأوسط والأعلى، أو الضرورة والحاجة والكمال أم يقتصر على المستوى الأدنى والأوسط فقط؟

كما سبق أن أشرنا إلى أننا نميل إلى اقتصار حد الكفاية على المستوى الأدنى والأوسط إذ ذلك يمثل الحدود الفاصلة بين الفقر ونهايته، وبين بدايات الغنى. ومتى أخذنا بذلك فإننا نقول إنه يجوز استهلاك المنتجات الكمالية، وهي كل ما تجمل الحياة وتزينها وتجعلها رغيدة طيبة. قال تعالى: ﴿قُل من حَرَّم زينَةَ اللَّـهِ التي أخرج لِعِبَادِه والطَّيِّبات من الرزق قُلْ هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا﴾[3]، وقد امتن الله تعالى على عباده بخلق اللؤلؤ والمرجان، والحدائق ذات البهجة وغير ذلك من كماليات الحياة، ولم تخلق تلك الأشياء لتجتنب.

ويقول صلى الله عليه وسلم: «كل ما شئت والبس ما شئت وأنفق ما شئت ما أخطأتك خصلتان: سرف ومخيلة»[4]، وفي حديث آخر: «أحسنوا

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٢ ص ١٠٨، ١٠٩، مرجع سابق.

(٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون. ص ٢٠٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

(٣) سورة الأعراف: الآية رقم ٣٢.

(٤) رواه أحمد، وأبو داود. انظر: «سبل السلام». ج ٤ ص ١٦٤، مرجع سابق.

ثيابكم وأصلحوا رحالكم حتى تكونوا كأنكم شامة بين الناس»[1]. ويقول علي، رضي الله عنه: «اعلموا عباد الله أن المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة، فشاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم. سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت، وأكلوها بأفضل ما أكلت، فحظوا من الدنيا بما حظي به المترفون، وأخذوا منها ما أخذه الجبابرة المتكبرون»[2].

ويقول العز بن عبد السلام: «وكل شيء ذكره المولى تمنناً علينا كان ذلك مقتضياً لأمرين، أحدهما شكره تعالى على ذلك، والثاني إباحته لنا إذ لا يصح التمنن علينا بما نهينا عنه وحرم علينا. وقد تمنن الله علينا في كتابه بالمآكل، والمشارب، والملابس، والمناكح، والمراكب، والفواكه، والتجمل، والتزيين، والتحلي بالجواهر. فذكر تمننه بالضروريات والحاجيات والتتمات والتكملات»[3].

وهكذا كان فهم علماء الإسلام للتمتع والاستفادة بالكماليات.

وهنا نشير إلى موقف بعض الباحثين فقد انتقد تعبير الرفاهة، وذهب إلى أن الإسلام لا يرغب في تحقيق الرفاهية للأفراد، وإنما غاية ما يرجوه لهم اقتصادياً هو ما أسماه «بتمام الكفاية»، ويعتمد في ذلك على أن الإسلام يحرم الترف، ويذمه والرفاهية مدعاة للترف وهي مذمومة[4].

كما ذهب إلى أن مستويات المعيشة هي مستوى الكفاف، ثم مستوى الكفاية، ثم مستوى تمام الكفاية مفرقاً بين مصطلح الكفاف ومصطلح الكفاية. ذاهباً إلى أن الكفاف هو الحد الأدنى اللازم لبقاء الإنسان أما مستوى الكفاية

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال فيه الذهبي صحيح. المستدرك. ج ٤ ص ١٨٣، مرجع سابق.

(٢) الشريف الرضي: «نهج البلاغة». ج ٣ ص ٤٦٥، مرجع سابق.

(٣) العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام». ج ١ ص ١٣٩.

(٤) د. محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والمشكلة الاقتصادية». ص ٢٩ وما بعدها، مرجع سابق.

فهو المستوى المعيشي المعقول، والملائم للإنسان فلا هو بالأدنى ولا هو بالأعلى[1].

ونظراً لأهمية هذا الموضوع فسوف نعرض له بقدر من التفصيل.

أما عن مستوى الكفاف، ومستوى الكفاية، والتفرقة بينهما فهذا أمر شائع في الكتب المعاصرة. فهي ترمز للمستوى الأدنى من المعيشة بمستوى الكفاف وما فوقه بمستوى الكفاية. ونحن مع وجود المستويين، ولكنا حرصاً على الاستخدام الصحيح لمصطلحاتنا وهو ذلك الاستخدام الذي يتفق والاستخدام اللغوي والشرعي لها وحرصاً على أن يكون لاقتصادنا مصطلحاته الخاصة به من جهة أخرى، فإننا نقول أن كلمة كفاف وكلمة كفاية مترادفان، فكلاهما يعني شيئاً واحداً، هو أن يكون لدى الفرد مقدار ما يحتاجه من الشيء لا أكثر ولا أقل. ففي معاجم اللغة الكفاف هو الكفاية[2].

وفي الحديث الصحيح نجد لفظة كفاف. فقد روى مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «يا ابن آدم إنك إن تبذل الفضل خير لك، وإن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفاف..» الحديث. وقال فيه النووي: إنه لا لوم على الإنسان في إمساك ما يفي بحاجته[3]. وهذا هو مفهوم الكفاية وليس أدنى مستوى معيشي ممكن يحفظ مجرد البقاء. وفي الحديث الشريف «اللهم اجعل قوت آل محمد كفافاً»[4]. فهل كان يقصد الرسول صلى الله عليه وسلم مستوى الضرورة، ومجرد حفظ الحياة أم كان يقصد مستوى الكفاية؟ لا شك أن قصد

---

(١) د. محمد شوقي الفنجري: نفس المصدر. ص ٢٧، ٢٨.

(٢) المعجم الوسيط. ج ٢ ص ٧٩٨، طبع مجمع اللغة العربية؛ القاموس المحيط. باب الفاء والألف فصل الكاف.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٧ ص ١٢٦، المطبعة المصرية ١٩٣٠؛ والمنذري: «الترغيب والترهيب». ج ١ ص ٥٩٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٨.

(٤) رواه مسلم. انظر الحافظ العراقي: «المغني عن حمل الأسفار». المطبوع مع الإحياء، ج ٤ ص ١٩٩، مرجع سابق.

الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك مستوى الكفاية، وهو عدم الزيادة على ما يكفي الإنسان، وهذا ما فهمه الإمام الغزالي في هذا الحديث[١].

ويقول ابن حزم: «وما نعلم خلافاً في أن ترك التزيد من كسب المال لمن معه الكفاف له ولعياله مباح»[٢]، فهل يقصد بذلك المستوى المعيشي الذي يقصد من تلك الكلمة معاصراً.

ومصدر اللبس في استخدام تلك اللفظة، أنها ترجمت عن الاقتصاد الوضعي، فقد استخدم ريكاردو عند حديثه عن الأجور مستوى من الأجور هو الأجر الذي يقوم بأود الطبقة العاملة فقط، ويحفظ لها البقاء على قيد الحياة، بحيث لو نقص عن ذلك قَلَّتْ الأيدي العاملة لتعرضها للموت[٣]، واستخدم لفظة (Subsistence) وكذلك لفظة (Survival)، فجاء المترجم العربي فنقل ذلك إلى كلمة كفاف وكان عليه أن ينقلها إلى كلمة ضرورة أو سد الرمق. وإذن فهناك مستوى الضرورة «حفظ الحياة» وهناك مستوى الكفاية أو الكفاف.

أما عن استهجان الإسلام لمستوى الرفاهة فهذا ما لم نره في أي مرجع إسلامي يعتمد عليه، بل وجدنا عكس ذلك. ويمكننا أن ندرك أن لفظة «رفاهة» لا تعني معنى لفظة «ترف» ففي معاجم اللغة «ترفه فلان حسن غذاؤه» و «أترفت النعمة فلاناً أبطرته»[٤] «ورفه فلان أصاب نعمة وسعة من الرزق». والرفاهة رغد العيش، وسعة الرزق والخصب والنعيم، أما الترف فهو بطر وطغيان من جراء النعمة[٥].

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٣ ص ٢٣٥، مرجع سابق.

(٢) ابن حزم: المحلى. ج ٩ ص ١٩٢، مرجع سابق.

(٣) والاس بيترسون: الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي. ترجمة برهان دجاني، ج ٢ ص ٢٧٠، مرجع سابق سنة ١٩٦٨.

(٤) المعجم الوسيط. ج ١ ص ٨٤، مرجع سابق.

(٥) المعجم الوسيط. ج ١ ص ٣٦٣، مرجع سابق؛ الزمخشري: «أساس البلاغة». ص ٦٢، مرجع سابق؛ الفيروزآبادي: «القاموس المحيط». ج ٣ ص ١٢٤، مرجع سابق؛ ابن منظور: =

فالمعنى كما نرى مختلف تماماً، هذا رغد العيش، وهذا بطر وطغيان، ناتج عن سعة الرزق، ويترتب على ذلك أنه يمكن أن يوجد الرفه والرفاهية دون حدوث الترف، وهذا ما يستهدفه الإسلام فهو لم يذمهم على رفاهيتهم، ورغد عيشهم، بل تمنن عليهم بها، وإنما ذمهم على أنهم أساءوا استخدام هذا الرغد والرخاء، وكان عليهم أن يشكروا الله تعالى ويزدادوا عبودية لله عز وجل.

وهكذا نجد أنه لا عيب في القول بأن الإسلام يؤمن برغد العيش ورفاهية الإنسان الاقتصادية ولا ينافي ذلك كون الإسلام يحرم الترف والبطر والطغيان.

وبهذا فنحن نرى أن التقسيم المعيشي طبقاً لمصطلحات ومفاهيم الإسلام هو تقسيم ثلاثي يجمع بين مستوى الضرورة كحد أدنى، ومستوى الكفاية كحد متوسط ومستوى الرفاهة كحد أعلى.

مما سبق يمكن الخروج بما يلي:

أولاً ــ لم يتبن الاقتصاد الوضعي فكرة إشباع الحاجات الأصلية للإنسان على اختلاف أنواعها كغاية أخيرة لأعمال الاستثمار، فلم يدخل الحاجات الروحية في الحسبان كعنصر أساسي لرفاهية الإنسان. ومن جهة أخرى فقد تاهت منه غايته الأخيرة في خضم الغايات المرحلية التي استغرقت جهوده وعملياته، أما الاقتصاد الإسلامي فقد حدد لنفسه غاية صريحة، وهي تحقيق حياة الرغد والطيبة والاستقرار، وبدأ مراحله كلها لتحقيق ذلك دون أن يشغله عن هذا المطلب أي مطلب آخر. ففي مرحلة زمنية أولى تعبأ إمكانيات المجتمع وموارده لتأمين مستوى الضرورة لكل فرد، وهو ما يعبر عنه في الأدب الاقتصادي المعاصر بما دون خط الفقر المطلق.

فإذا ما تم تأمين ذلك المستوى دخلت الاستثمارات في مرحلتها الثانية، وهي على دراية كاملة بمقصودها الذي يتمثل في تأمين مستوى الحاجة، وبتأمينه

= «لسان العرب». ج ١٠ ص ٣٦٠، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر؛ القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١٢ ص ١٢١، مرجع سابق.

لكل فرد فإنه يتحقق للفرد حد الكفاية الذي يترجم بإشباع الحاجات الأصلية للإنسان بالصورة المناسبة لمستوى المعيشة السائد.

وعند هذا الحد يقال إن الاقتصاد قد أمكنه القضاء على الفقر بالمفهوم الإسلامي له، المتمثل من جهة في عدم تأمين مستوى الضرورة في الحاجات الأصلية ومن جهة في عدم تأمين مستوى الحاجة أو مستوى الكفاية. والترجمة العصرية الدقيقة لعدم تأمين مستوى الكفاية هي وجود تفاوت حاد في مستويات المعيشة مهما كان مستوى الحد الأعلى لها ومستوى الحد الأدنى. فإذا ما تم تأمين ذلك دخلت الاستثمارات في مرحلة تأمين المستوى الكمالي أو الرفاهة. وهي تتمثل في التمتع بطيب ورغد العيش وزينة الدنيا.

ثانياً ــ إنه في ظل الاقتصاد الوضعي الرأسمالي نرى منتجات كمالية أو ترفيهية في الوقت الذي قد لا تتوافر فيه المنتجات الضرورية أو الحاجية على المستوى القومي. فنجد على سبيل المثال التلفزيون الملون، ولا نجد الكهرباء، أو الماء الصالح للشرب أو المسكن الملائم، أو حتى غير الملائم، أو وسيلة الانتقال مهما تواضعت أو تأمين العلاج أو الغذاء الصحي للكثير أو للقليل من فئات الشعب.

وبجوار التلفزيون الملون نجد العربات الخاصة الفارهة، والمساكن الخاصة التي هي قصور مشيدة، والمياه المعدنية، والمشروبات المثلجة المتنوعة. ولذائذ المطعومات. والأثاث الوثير وغير ذلك من صور التناقض الصارخ الذي يعكس بدقة مفهوم الترف بما يتضمنه من تخمة وإملاق، وللأسف نجد تلك الصور الترفيهية شائعة في بلدان العالم الإسلامي.

بينما في ظل اقتصاد إسلامي لا يسمح باستثمارات عامة كانت أو خاصة في مستوى الكمالية طالما لم يؤمن بعد حد الضرورة، ولا حد الحاجة، أي طالما لم يستكمل الاقتصاد بعد مهمة القضاء على الفقر، بمعنى توفير حد الكفاية لكل فرد.

فإذا توافر حد الكفاية للأفراد ومحيت صورة العوز والمسكنة من ربوع المجتمع، فإنه يسمح عندئذٍ بالاستثمار وبظهور منتجات وسلع كمالية

أو ترفيهية. أي: أن الاقتصاد الإسلامي يعالج المشكلة على مستوى الإنتاج والاستثمار، ولا يتركها لمستوى التوزيع وقد أثبتت الدراسات الحديثة أن هذا هو النهج العلمي الفعال في إشباع الحاجات الأساسية للإنسان[1].

ومن السهل استيعاب فكرة إلزام الاستثمارات العامة باتباع هذا النهج التخطيطي، أما ما يحتاج إلى شيء من التوضيح فهو إلزام الاستثمارات الخاصة بذلك، وهل من حق الدولة أن تلزمها باتباع هذا النهج؟ بمعنى هل من حق الدولة أن تمنع الأفراد من الاستثمار في سلع كمالية متى كانت إمكانيات المجتمع لم تسمح بعد بتأمين مستوى الكفاية؟

وإجابة عن ذلك نقول إنه في ضوء الضوابط الإسلامية للاستثمارات، وهي تتناول الاستثمارات العامة والاستثمارات الخاصة، وفي ضوء الأهداف الإسلامية للاستثمارات العامة منها والخاصة، يحق للدولة بل يجب عليها أن تمنع قيام استثمارات خاصة لإنتاج كماليات الحياة، طالما لم تشبع بعد للأفراد ضرورياتها وأساسياتها. وقد سبق أن عرضنا لذلك[2]. ونضيف هنا بعداً آخر يقتضي تحريم ذلك.

إن الاستثمار الفردي أو الخاص، وإن بدا أن صاحبه هو الذي يتحمل تكاليفه إلا أن حقيقة الأمر غير ذلك فهناك تكاليف اجتماعية يتحملها المجتمع تتمثل فيما يستفيده من الطرق والمرافق العامة، ومن المشروعات الاقتصادية الأخرى. مما يعرف بالوفرات الخارجية (External economies). ومن جهة أخرى فإنه يؤثر على موارد وطاقات المجتمع بما يحصل عليه من مستلزمات، وعمالة، ومواد كان يمكن أن توجه إلى مشروعات أكثر ضرورة وإلحاحاً. يضاف إلى ذلك أن منتجاته سوف ترتب مفعولاً استهلاكياً في المجتمع غير محمود، مما يؤثر على مقدار الفائض في المجتمع.

---

(1) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٦٧، مرجع سابق.
(2) ص ١١٢ وما بعدها من الرسالة.

وهكذا نجد المجتمع قد تحمل الكثير والكثير من الأعباء في سبيل إقامة هذا الاستثمار الخاص، ومن ثم فمن حقه أن يمنع استثمارات لا تشبع له حاجة حقيقية تمثل له أهمية متزايدة. ومعنى ذلك أن حرمان تمتع الاستثمار الخاص بتلك المزايا الاجتماعية ما دام لا ينتج سلعاً أو خدمات تشبع حاجة ملحة للأفراد لا يمثل تعدياً على حقوق الملكية الفردية، ولا كبتاً للاستثمارات الخاصة. وإنما هو في الحقيقة ترشيد لها بما يفيدها ويفيد المجتمع.

ثالثاً ــ ومن أهم النتائج المترتبة أن المجتمع في ظل اقتصاد إسلامي، وبتطبيق هذا المنهج التخطيطي للاستثمارات ينجو من داء الترف المدمر للمجتمعات. إذ أن الترف هو عدم شكر النعمة، وغمط حقوقها، والاستئثار بها، وترك الغير دون أن ينال حقه فيها. ويترتب على ذلك استثمارياً تواجد فئات لا تمتلك حد الضرورة أو الحاجة مع فئات قادرة تعيش في مستوى الكمالية والرفاهية. ومجرد توافر ذلك حتى مع عدم استعمال المحرمات من السلع والخدمات، يدخل المجتمع في مجال الترف. فإذا شاهدنا صورة العوز والمسكنة بجوار صورة الرفاهية والتنعم فنحن في مجتمع مترف، ولسنا في مجتمع الرفاهية الاقتصادية المقبولة إسلامياً.

أما إذا رأينا الكل، وقد توفر له حد الكفاية ثم رأينا البعض، وقد بلغ في الرفاهة، وطيب العيش ورغده ما بلغ فإننا في مجتمع الرغد والطيبة والاستقرار، وهذا هو مقصود الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني:

البعد المكاني للاستثمارات

من المشاكل والقضايا الاستثمارية الهامة مشكلة السوق. وتسعى الاقتصاديات المختلفة لعلاج تلك المشكلة حتى لا تتوقف استثماراتها. وفي الفقرات التالية نعرض بإجمال لموقف الاقتصاد الوضعي من تلك المشكلة، ثم بعد ذلك نتعرف على موقف الاقتصاد الإسلامي منها.

□ البعد المكاني للاستثمارات في الاقتصاد الوضعي:

من العوامل ذات التأثير الكبير في عملية الاستثمارات الطلب على منتجات الاستثمار، الذي يعتبر دالة في حجم السوق. فالتراكم الرأسمالي يتحدد بما يعرف بعرض رأس المال وبما يعرف بالطلب عليه، والطلب على رأس المال يتأثر بمجموعة من العوامل منها حجم السوق.

وهناك نظريات عديدة في تفسير حجم السوق والعوامل المحددة له، من أهمها المقدرة الشرائية مضافاً إليها حجم السكان[١].

وقد تناول آدم سميث موضوع السوق عند بحثه لتقسيم العمل، كذلك فقد تناوله ساي في قانونه الشهير بقانون المنافذ، واهتم بها جون استيوارت ميل، وتناولها بطريق غير مباشر شومبيتر، وذلك بتركيزه على الابتكار، وإقامة المشروعات الجديدة، وما ذلك في رأي نركسه إلا الاهتمام بالسوق واتساعها[٢].

وأخيراً، فقد نالت أهميتها الكبرى لدى نيركسه الذي صاغ على أساسها نظرية في التنمية. وقد وجدت الدول الرأسمالية المتقدمة حلاً لمشكلة السوق في التتابع المستمر للصناعات المختلفة، وتوافر العديد من المنظمين، ورجال

---

(١) د. رفعت المحجوب: «الطلب الفعلي». ص ٧ وما بعدها، الجمعية المصرية للاقتصاد والإحصاء ١٩٦٣؛ د. حسين عمر: «اقتصاديات الدخل القومي». ص ٢٩٦ وما بعدها، دار المعارف.

(٢) د. حسين عمر: نفس المصدر، ص ٣٠٤.

الأعمال. كما وجدته في الأسواق الخارجية التي ربطتها بأسواقها، بحيث صارت امتداداً لها عن طريق العلاقات الاقتصادية الدولية والاستثمارات في بلدان العالم النامي. وكذلك وجدته في الانفتاح على بعضها البعض كما هو الحال في السوق الأوروبية المشتركة.

وفي البلاد الاشتراكية نجد مشكلة السوق قد حلت حلاً إدارياً عن طريق التخطيط، كما وجدت حلها على مستوى الترابط والتعاون بين مجموعة البلدان الاشتراكية عن طريق ما أقامته من مجلس المعونة الاقتصادية المتبادلة[1] بالإضافة إلى ما تقوم به من ربط لأسواق الدول النامية التي تنتمي مذهبياً إلى الاشتراكية بأسواقها.

وعلى نطاق الدول النامية التي يصنف ضمنها العالم الإسلامي، فإن مشكلة الاستثمارات تبدو واضحة في جانب عرض رأس المال، فالمتاح منه لا يكفي للتراكم الرأسمالي المطلوب، ولا تقف المشكلة في الحقيقة عند عرض رأس المال، وإنما هناك أيضاً مشكلة في الطلب عليه. فالطلب على رأس المال من قبل المشروعات في تلك البلاد طلب قليل لضعف فرص الاستثمار، ومن أسباب ذلك ضيق السوق عن امتصاص منتجات تلك الاستثمارات، وعن التشغيل الاقتصادي لرأس المال[2].

وقد عرض الفكر الاقتصادي الغربي حلاً لتلك المشكلة عن طريق استراتيجية النمو المتوازن التي تعمل على توسيع حجم السوق الداخلي.

كذلك فقد حاولت الدول النامية في جملتها أن تجد حلاً ولو جزئياً عن طريق التخطيط الاقتصادي. كذلك فقد حاولت إقامة تكتلات اقتصادية فيما بينها على غرار ما فعلته الدول المتقدمة.

---

(١) انظر في تفصيل ذلك د. فؤاد مرسي: «الاتجاه نحو التكامل الاقتصادي في السوق المشتركة ودور المشروعات المشتركة». بحث مقدم لندوة المشروعات العربية المشتركة، مجلس الوحدة الاقتصادية العربية، القاهرة ١٩٧٤.

(٢) د. يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». ص ٢٢٦، مرجع سابق؛ د. حسين عمر: «اقتصاديات الدخل القومي». ص ٢٩٥، مرجع سابق.

وعلى المستوى الإسلامي لم نجد بعد تجسيمًا واقعياً لسوق عربية أو إسلامية أو أي نمط فعال من أنماط التعاون والتكتل. مع أنها لو طبقت قواعد وتوجيهات الاقتصاد الإسلامي لوجدت الحل ميسراً، وهو ما نعرض له في الفقرة التالية:

□ البعد المكاني للاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي:

أكد الاقتصاد الإسلامي على أهمية السوق، وضرورة اتساعها حتى تتأتى إقامة الاستثمارات على أسس اقتصادية رشيدة. وقد تمكن من مواجهة مشكلة ضيق السوق، وإقامة ما يكفل علاجها كما يظهر ذلك مما يلي:

أولاً ـ النهج الاستثماري الإسلامي يوسع السوق بصورة تلقائية ذاتية:
ومرجع ذلك أن الاقتصاد الإسلامي يؤمن بأهمية الاستهلاك الملائم لكافة أفراد المجتمع. فتأمين الحاجات الأصلية بالمستوى المناسب حق مقدس لكل فرد. وحتى يحقق ذلك فقد أقام نهجه التوزيعي على أساس أن تتوزع الأموال وتتداول بين الجميع، لا أن تقتصر على فئة صغيرة من فئات المجتمع، واستخدام ذلك لتحقيق مختلف الوسائل، والسياسات الإنفاقية والأجرية وغيرها.

ومعنى ذلك أنه قد توفر المحدد الأول لسعة السوق وهو القدرة الشرائية. يضاف إلى ذلك أن النهج الاستثماري الإسلامي إذ يقوم على أساس تلبية الحاجات الأصلية للأفراد فإن المنتجات تنتشر لتعم كل الأفراد إذ لكل فرد حاجاته الحقيقية. ومعنى ذلك أن المحدد الثاني لسعة السوق قد تحقق في ظل سيادة مبادىء الاقتصاد الإسلامي.

ثانياً ـ وتعزيزاً للسوق الداخلية فقد اعتبر الإسلام كل ديار المسلمين وبلادهم داراً واحدة هي دار الإسلام ومعنى الدار الواحدة من الناحية الاقتصادية عدم قيام حواجز تحول دون حرية تنقل عناصر الإنتاج أو المنتجات. ومعنى ذلك أن الإسلام قد حرص على ما يمكن تسميته بأسلمة الاستثمارات بمعنى قيام الاستثمارات على أساس أن تغطي الساحة الإسلامية، ولا تقتصر على دولة دون أخرى. ولم يكتف الإسلام بتقرير الدار الإسلامية الواحدة، وإنما وضع أساساً مادياً ومالياً يترجم هذا المبدأ في الواقع. ومن ذلك أن الملكيات العامة في الإسلام هي ملكية لكافة المسلمين، وليست ملكاً عاماً لمسلمي مصر

فحسب أو السعودية فحسب أو غير ذلك. ولو لم تكن كذلك لما جاز لعمر، رضي الله عنه، أن يقول في أموال فيء العراق والشام «لئن بقيت ليبلغن الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه» ولما قال «ما أحد إلا وله في هذا المال حق»[1].

ولما قال لعمرو بن العاص، رضي الله عنه: «إلى العاصي بن العاص. سلام عليك، افتراني هالكاً، ومن قبلي وتعيش أنت ومن قبلك؟ ولما رد عليه عمرو بقوله: لأبعثن بعير أولها عندك وآخرها عندي»[2].

كذلك فقد رفض عمر، رضي الله عنه، عملية بيع تمت لبعض أرض العراق قائلاً لمن اشتراها: ممن اشتريتها؟ قال: من أهلها. قال: هؤلاء هم أهلها مشيراً إلى المهاجرين والأنصار[3].

ومن رسائل عمر، رضي الله عنه، إلى عمرو بن العاص: «فإذا أتاك كتابي هذا فاحمل الخراج فإنما هو فيء المسلمين»[4]، وفي رسالة أخرى وضح الحقوق التي ترد على مال الخراج بقوله: «. . . ، وقد علمت أن مؤناً تلزمك فوفر الخراج، وخذه من حقه ثم عف عنه بعد جمعه، فإذا حصل إليك، وجمعته أخرجت عطاء المسلمين، وما يحتاج إليه مما لابد منه، ثم انظر فيها فضل بعد ذلك فاحمله إلي»[5].

وانطلاقاً من ذلك قال الإمام مالك، رحمه الله: «ووجه قسم المال أن ينظر الوالي إلى البلدة التي فيها هذا المال ومنها جبي، فإن كانت البلدان متكافئة في الحال آثر أهل ذلك البلد، فقسم عليهم ولم يخرج منهم إلى غيرهم إلا أن تفضل عنهم فضلة، فتخرج إلى غيرهم. فإن قسم في بلاده آثر الفقراء على

---

(١) أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٥، مرجع سابق.

(٢) ابن سعد: «الطبقات الكبرى». ج ٣ ص ٣١٠، مرجع سابق.

(٣) يحيى بن آدم: «الخراج». دار المعرفة، بيروت.

(٤) د. أحمد زكي صفوت: «جمهرة رسائل العرب». ج ١ ص ٢١٨، ٢٢٢؛ مصطفى الحلبي ١٩٣٧.

(٥) نفس المصدر السابق.

الأغنياء. وإن بلغه عن بعض البلدان حاجة وفاقة نزلت بهم من سنة منهم، أو ذهاب أموالهم، وزراعتهم وقحط السماء عنهم، فإن للإمام أن ينظر إلى أهل ذلك البلد الذي جبي فيهم المال فيعطيهم منه، ثم يخرج جله إلى أهل تلك البلاد التي أصابتهم الحاجة. وكذلك بلاد المسلمين كلهم حقهم في هـذا الفـيء واحد. يحمل هذا الفـيء إليهم من غير بلادهم إذا نزلت بهم الحاجة. والصدقات والزكاة كذلك كلها في قسمها مثل ما وصفت لك»[1].

ومعنى ذلك كله أن موارد الثروة العامة في بلاد المسلمين ليست قاصرة على أبناء تلك البلاد، وإنما تعم كل المسلمين.

وهكذا نجد أن الإسلام قد أقام من الأسس المادية والمالية ما يكفل جعل أسلمة الاستثمارات حقيقة قائمة.

ثالثاً ــ البيئة الإسلامية المعاصرة وأسلمة الاستثمارات: تحتوي البيئة الإسلامية المعاصرة على ما يمكن اعتباره الشروط الموضوعيـة لقيام أسلمـة الاستثمارات. وترجع تلك الشروط إلى مجموعة التنوع في الهياكل والموارد الاقتصادية ومجموعة الملاءمة. ففيما يتعلق بالمجموعة الأولى نجد اختلاف وتنوع الموارد الزراعية من أراض لعمالة المياه. كذلك نجد تنوع الإمكانيات الصناعية. فهناك في بعض الدول الإسلامية الخامات، وبعضها العنصر البشري وبعضها الطاقة ورأس المال. ومعنى ذلك أنه ليست هناك دولة إسلامية تمتلك بمفردها إمكانية قيام استثمارات صناعية ضخمة من جهة وأن البلاد الإسلامية في مجموعها تمتلك ذلك من جهة أخرى[2].

أما مجموعة الملاءمة فترجع إلى أن العالم الإسلامي يمتلك في مجموعه الحجم الملائم من المدخلات، وفرص توزيع المخرجات، فهناك الحجم السكاني

---

(١) سحنون: «المدونة». ج ١ ص ٢٩٦، مرجع سابق.

(٢) Venzad Yalcintas, Trade and cooporation among the Muslim Countries, Op.Cit., p. 3.

د. إسماعيل شلبي: «التكامل الاقتصادي الإسلامي». ص ٢٠٩ وما بعدها، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

الضخم، وهناك الخبرات والقدرات، وهناك الأموال السائلة، وهناك الموارد[1]، ولا ينقص العالم الإسلامي سوى عنصر التكنولوجيا الحديثة، وتوفير هذا العنصر في إطار التجمع الإسلامي أمر سهل وميسور.

وهكذا نجد أن العالم الإسلامي يمتلك من الشروط الموضوعية ما يمثل على الأقل الحد الأدنى لإقامة استثمارات إسلامية قوية وفعالة.

وليس معنى ذلك عدم وجود صعوبات أمام تحقيق ذلك، فهناك صعوبات متعددة ومتنوعة، منها ما يرجع إلى اختلاف نظم الحكم القائمة، وتنوع انتماءاتها، وما يرجع إلى اختلاف درجات النمو الاقتصادي بينها، وكذلك اختلاف النظم النقدية والمالية، ومنها ما يرجع إلى عدم الاستقرار السياسي والاقتصادي، ومن ثم الاحتمالات الكبيرة لتعرض رؤوس الأموال للمخاطر[2].

ولا شك أن تلك الصعوبات تمثل تحدياً حقيقياً أمام قيام عمل استثماري إسلامي مشترك، ومن ثم فلا مناص من العمل على إزالة تلك العوامل، أو على الأقل التخفيف من حدتها.

ونرى أن أحد المداخل الفعالة للتغلب على ذلك إن لم يكن أهم المداخل هو العودة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة. فتتسق وتتآلف الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتتلاقى المشاعر، والقلوب على المصلحة الإسلامية المشتركة.

كما يجب أن تراعى تلك الصعاب عند تخير الصيغة الاستثمارية الإسلامية، فمن المعروف أن هناك العديد من صيغ التعاون تتراوح بين

---

(١) د. شهيد حسين: «التمويل والتعاون الاقتصادي بين البلاد الإسلامية». ورقة مقدمة للندوة الأولى للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، القاهرة ١٩٨١.

(٢) د. إسماعيل شلبي: «التكامل الاقتصادي الإسلامي». ص ٢٥٧ وما بعدها، مرجع سابق؛ د. محمود محمد بابلي: «السوق الإسلامية المشتركة». ص ٧٣ وما بعدها، الرياض، الطبعة الثانية ١٩٧٦.

التكامل الكلي، وبين إقامة مشروعات استثمارية مشتركة، ونحن نرى أن الأسلوب الملائم في ضوء الواقع الذي يعيشه العالم الإسلامي، هو المشروعات الاستثمارية المشتركة، متعددة الجنسية تركز على قطاعات معينة ذات أهمية كبيرة مثل قطاع الزراعة، وقطاع النقل والتسويق، وبعض فروع الصناعات، ومنها الصناعات العسكرية والبتروكيماوية[1].

ويتوقف نجاح أي عمل استثماري مشترك على توافر الرغبة الجادة في المشاركة وعلى وجود الوعي الكامل بضرورة استيفاء عاملي العدالة والكفاية في توطيد وتوزيع منتجاتها.

ومهما تكن قيمة الصعوبات وتعقيداتها فإن علينا أن ندرك حقيقة اقتصادية هامة، وهي أن الفعالية الاقتصادية للعالم الإسلامي عند تجمعه وتكتله هي أكبر بكثير منها عند تجميع فعاليات دوله المختلفة. ويرجع ذلك أن هناك معامل مقلل لدى كل دولة لفعاليتها يتمثل في عدم استكمال عناصر الإنتاج المتاحة، وكذلك فرص الاستثمار القائمة، فإذا ما تكاملت زال هذا المعامل، وحل محله معامل مضاعف، ومن ثم تصبح الفعالية أعلى بكثير.

وفي عبارة رياضية نقول: إن الفعالية الاقتصادية للعالم الإسلامي هي دالة متزايدة في تكامله. والأمل كبير في أن تظهر تلك المشروعات المشتركة إلى حيز الوجود على الساحة الإسلامية. وخاصة في ظل وجود منظمة مالية إسلامية هي بنك التنمية الإسلامي الذي قام لدعم جهود التنمية في العالم الإسلامي[2].

□ □ □

---

(١) د. محمود عبد الفضيل: «النفط». ص ٢٠٨، مرجع سابق؛ د. إسماعيل شلبي: «التكامل الاقتصادي الإسلامي». ص ٣٠٠، مرجع سابق.

(٢) سنفرد له حيزاً مستقلاً في الباب الثالث ضمن دراسة التجربة الإسلامية المعاصرة في المجال التمويلي.

الفصل الثالث

المفاهيم الأساسية للتمويل

في الفصل السابق تناولنا موضوع الاستثمار من حيث إنه يمثل مقصود التمويل وغايته.

وفي هذا الفصل نناقش التمويل من حيث مفاهيمه الأساسية، وقضاياه النظرية المحورية.

ومن ذلك مفهوم التمويل وأسسه وصيغه وخصائص هيكل التمويل الإسلامي ثم الفائض الاقتصادي باعتباره مصدر التمويل.

وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: أسس التمويل وصيغه.

المبحث الثاني: الخصائص الأساسية لهيكل التمويل الإسلامي.

المبحث الثالث: الفائض الاقتصادي: مفهومه وصيغه.

المبحث الأول:

أسس التمويل وصيغه

في هذا المبحث نتناول مفهوم المال والتمويل كذلك الضوابط التمويلية، ثم الصيغ التمويلية وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم التمويل.

المطلب الثاني: ضوابط التمويل.

المطلب الثالث: صيغ التمويل.

المطلب الأول:

مفهوم التمويل

□ **مفهوم المال والتمويل في الاقتصاد الوضعي:**

يؤمن الاقتصاد الوضعي بأن كل ما يشبع رغبة أو حاجة للإنسان سواء كان مادياً أو معنوياً، ويكون تحت تصرف الإنسان يعتبر مالاً[1].

وقد سبق أن عرضنا لموقف الاقتصاد الوضعي من الحاجة، وأنها مجرد رغبة مقرونة بقدرة مهما كانت طبيعتها، ومعنى ذلك دخول أشياء عديدة في مكونات ثروات الشعوب والأفراد.

وينصرف مفهوم التمويل إلى تكوين الموارد وتعبئتها، وتوجيهها لإقامة الاستثمارات المختلفة. فإذا رغب الإنسان في بناء منزل مثلاً فعليه أن يدبر

(١) د. رفعت المحجوب: «الاقتصاد السياسي». ص ٧٦ وما بعدها، مرجع سابق.

المواد، والأرض والعمالة والمعدات... الخ. وحيث إننا نعمل في إطار الاقتصاد النقدي فإنه للحصول على تلك الموارد، والطاقات يلزم توافر مبلغ من النقود ندفعه كثمن لتلك الموارد.

وهناك مبدأ آخر يكون عنصراً أساسياً في عملية التمويل يتمثل في ضرورة توافر السلع الاستهلاكية التي يستهلكها عمال الاستثمار أثناء قيامهم بتجهيز المشروع الاستثماري، فهم في حاجة إلى طعام وثياب وغير ذلك من السلع والخدمات التي تسمى عادة السلع الأجرية[1].

وبهذا نجد أن التمويل عملية مركبة وذات أبعاد بل ومراحل، فهي تتطلب توافر الموارد والطاقات، وتتطلب توافر المال النقدي والسلع الاستهلاكية. وهي تتطلب تجنيد وتعبئة تلك الموارد ثم توجيهها في قنوات لإنجاز الاستثمارات. وغير خاف أن تحقيق تلك العملية في أي مستوى، يقتضي أن تكون قد تمت خطوة سابقة، هي تواجد الفائض سواء في شكل موارد وطاقات، أو في شكل نقود أو في شكل منتجات. فإذا لم تكن قد تمت هذه الخطوة فلن يتأتى القيام بعملية التمويل[2].

□ مصادر التمويل:

تنهج الدراسات الاقتصادية عند تناول موضوع تمويل التنمية إلى تصنيف التمويل إلى تمويل داخلي وتمويل خارجي. وتؤكد على أهمية وارتكازية التمويل الداخلي، كما تشير إلى ضرورة التمويل الخارجي خاصة في المراحل المبكرة من التنمية.

وتصنيف التمويل الداخلي تصنيفاً قطاعياً أي حسب القطاعات التي تعتبر مصادر له وهي:

١ ـ **القطاع العائلي**: ومنه ينبع ما يعرف بالادخار الاختياري، وذلك عن طريق تكوين فائض فعلي بين ما يحصل عليه من دخول، وما ينفقه على

(١) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٥١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ص ١٠٢، ترجمة د. إسماعيل عبد الله: دار المعارف.

حاجاته الاستهلاكية. ويستند الفرد أو العائلة في اتخاذه لهذا القرار إلى العديد من الاعتبارات كالاحتياط أو الرغبة في التوسع الاستهلاكي في المستقبل أو غير ذلك[1].

وهناك اتفاق على أن الادخار الاختياري في المجتمعات النامية حجمه ضئيل، مما لا يجعل الاعتماد عليه أمراً ميسوراً.

٢ ـ **قطاع الأعمال**: والمقصود به الوحدات الإنتاجية وفيها يتولد نوع من الادخار يتمثل في الفرق بين الإيرادات والتكاليف. وبعبارة أخرى في أرباحها خاصة منها الأرباح غير الموزعة. وتعمد هذه الوحدات إلى تعظيم إيراداتها، وتقليل نفقاتها. وتوزيع الأرباح بما يمكنها من تكوين قدر كبير من تلك الفوائض أو المدخرات، ومن هذا القطاع تأتي معظم المدخرات.

٣ ـ **القطاع الحكومي**: ويتمثل هذا القطاع في مؤسسات الدولة وأجهزتها الإدارية. وتعتبر تلك الوحدات مصدراً للادخار الذي يتمثل في الفرق بين نفقاتها الجارية وبين ما تحصل عليه من إيرادات[2].

ويؤدي هذا القطاع دوراً أساسياً في تكوين المدخرات. ومشكلته الأساسية تكمن في تزايد حجم استهلاكه، وضرورة العمل على ترشيده حتى لا يلتهم كل أو غالبية إيراداته[3]. مع مراعاة ما هنالك من عوامل موضوعية تحتم تزايد الإنفاق الجاري الحكومي.

□ مفهوم المال والتمويل في الاقتصاد الإسلامي:

المال في اللغة: ما ملكته من كل شيء. وقال ابن الأثير: «المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضة ثم أطلق على كل ما يقتنى من الأعيان»[4]،

---

(١) W.T. Newlyn: The financing of Economic Development op.cit, p.10.

(٢) د. عمرو محي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٥٦، مرجع سابق.

(٣) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٦٧، مرجع سابق، د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». ص ٥٧، مرجع سابق.

(٤) ابن منظور: «لسان العرب». ج ١٤ ص ١٥٨، مرجع سابق.

وقال محمد بن الحسن: «المال ما يتملكه الناس من دراهم، أو دنانير، أو حنطة، أو شعير، أو حيوان، أو ثياب»[١] هذا عن المفهوم اللغوي للمال.

أما مفهوم المال في الفقه الإسلامي. فقد عرف بتعريفات متعددة، منها: «ماينتفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الاطلاق»[٢] ومنها «كل ما يتعلق به غرض الآدمي مما سوى الآدميين»[٣] اسم لغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي وأمكن إحرازه، والتصرف فيه على وجه الاختيار»[٤].

وغير ذلك من التعريفات. والذي نهتم به هنا من جوانب مفهوم المال في الإسلام أمرين:

أولاً ــ أن الفقه الإسلامي ذهب في جملته إلى أن المال يعم الأعيان والمنافع. التي يعبر عنها اقتصادياً بالسلع والخدمات، ولم يقصره على الأعيان من الفقهاء إلا الأحناف.

ثانياً ــ ذهب المالكية والحنابلة والشافعية إلى أنـه يشترط في المال أن يكون ذا نفع محترم شرعاً. وإلا لم يكن مالاً فالخمر والخنزير لا تعتبر أموالاً بالنسبة للمسلمين. لأنها لا تحتوي على منفعة يقرها الإسلام، ولكن الأحناف في جملتهم لا يشترطون في المال هذا الشرط. فقد قسموا الأموال إلى نوعين مال غير متقوم ومال متقوم. فالذي يشترط فيه كونه ذا منفعة شرعية في حال السعة والاختيار هو المال المتقوم. أما مالا يحقق ذلك فلا يفقد صفة المالية، ولكنه يفقد صفة التقويم.

قال ابن عابدين: «فالمال ما يمكن ادخاره ولو غير مباح. والمتقوم ما يمكن ادخاره مع الإباحة، فالخمر مال لا متقوم.. والتقويم يستلزم المالية... فالمال أعم من المال المتقوم»[٥].

---

(١) ابن الهمام: «شرح فتح القدير». ج ١ ص ٥١٩، المطبعة الأميرية ١٣١٥هـ.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٩ ص ٤٤١٣، مرجع سابق.

(٣) الغزالي: «شفاء الغليل». ص ٩٣، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧١.

(٤) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٤ ص ٥٠٠، مرجع سابق.

(٥) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٤ ص ٥٠١، مرجع سابق.

ومعنى التقوم كونه ذا قيمة مالية فيضمنه من يتلفه بمثله أو بقيمته[١].

وفي بحثه المفصل لهذا الموضوع رأينا أستاذنا الدكتور الشاذلي يذهب في تقسيمه للمال مذهب الحنفية فيقسمه إلى مال متقوم، ومال غير متقوم[٢]، ومعيار التفرقة كما سبق مدى إباحة الشرع الانتفاع به في حال السعة والاختيار، ومع ذلك فقد وجدنا عند سيادته من خصائص المال في الفقه الإسلامي «أن يكون صالحاً لتحقيق مصالح الإنسان فإذا لم يكن صالحاً كما لو كان غير منتفع به أصلاً كلحم الميتة إذا لم يوجد له وجه من وجوه الانتفاع فإنه لا يكون مالاً»[٣]، هنا نجده يسلب المالية عن الشيء الذي لا يباح شرعاً الانتفاع به.

ونحن نرى أن الخلاف بين الأحناف، أو بالأحرى من ذهب من الأحناف هذا المذهب ـ حيث أن بعضهم لم يفرق هذه التفرقة، واشترط في كون الشيء مالاً إباحة الانتفاع به شرعاً قال الكاساني: «لا ينعقد بيع الخنزير من المسلم لأنه ليس بمال في حق المسلمين»[٤] ـ وبين غيرهم من العلماء يكاد يكون لفظياً خاصة في مجال التعامل الاقتصادي، فالجميع متفق على أن الأشياء التي لا يباح الانتفاع بها شرعاً لا قيمة لها مالياً، فلا تباع، ولا تشترى، ولا تنتج، ولا تستهلك، وهذا هو المهم، ولا يؤثر كثيراً بعد ذلك أن تسمى هذه الأشياء أموالاً أو لا تسمى.

وبهذا يختلف المفهوم الإسلامي للأموال عن المفهوم الاقتصادي الوضعي لها إذ المدار هناك على مجرد توافر المنفعة سواء كانت منفعة شرعية أم لا.

ومن حيث المبدأ لا يختلف المفهوم الإسلامي للتمويل عن مفهومه الوضعي، ولكنه يركز على التمويل الحقيقي وبوجه خاص على الطاقات البشرية.

---

(١) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي مصادره وأسسه». ص ٦١، طبعة دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٧٩.

(٢) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ٦٠وما بعدها، نفس المرجع.

(٣) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ٥٩، نفس المرجع.

(٤) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٦ ص ٣٠٠٦، مرجع سابق.

ويتحفظ الاقتصاد الإسلامي على استخدام مصطلح التمويل، ومرجع ذلك أن هذا المصطلح يؤخذ من مادته أن العملية عملية مالية بدءاً ونهاية، وفي ذلك غمط لدور الإنسان وطاقاته في تلك العملية. فقد تبين لنا أن الاستثمار يتوقف على توافر نوعين من المرتكزات، موارد مالية، وطاقات بشرية، ولا يطلق المال شرعاً على الإنسان، وقد يكون للاقتصاد الوضعي عذره في استخدام هذا التعبير نظراً إلى ما هو سائد من الصورة النقدية للتمويل فكل الموارد والطاقات المطلوبة لا بد في الحصول عليها من دفع مقابل نقدي، أي أن العملية عادت في النهاية لتدور في فلك المال.

ومن الناحية الإسلامية فإن المقابل النقدي هام، ولكنه ليس قيداً في كل عملية، بحيث لا تبذل طاقة أو مورد إلا بالحصول عليه، فهناك من الحالات ما لا يتوقف على ذلك.

والأمر ببساطة يرجع إلى أن الإنسان يمتلك عادة نوعين من الإمكانات موارد مالية، وطاقات إنسانية متنوعة، وتنمية المجتمع في حاجة إلى كليهما، وحيث أن المجتمع له دخل في تكوين مال الفرد، وفي تكوين طاقاته فمن حقه أن يقدم الفرد بعضاً من تلك الأموال والطاقات لتنمية هذا المجتمع وتمويل استثماراته، دون أن يتوقف ذلك بالضرورة على حصول الإنسان على مقابل نقدي[1].

وبهذا نصل إلى أن مصطلح التمويل من الناحية الإسلامية هو مصطلح قاصر، وعلى الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أن يكتشفوا لنا المصطلح البديل، وإذا قبلنا استخدامه مؤقتاً فإننا نقبله في ضوء تلك التحفظات.

والذي نود التأكيد عليه في تلك المرحلة من البحث أن الاقتصاد الإسلامي قد اهتم بضرورة توافر السلع الأجرية، وهو ما يمكن أن نسميه بالفائض الاستهلاكي، أو التمويل الاستهلاكي. بمعنى ضرورة توافر سلع الاستهلاك، حتى يتأتى الاستثمار. وقد أشار إلى ذلك بوضوح شيخ الإسلام

---

(١) سوف نبحث ذلك مفصلاً في مطلب تال بعنوان «التمويل بالطاقات الإنسانية».

ابن تيمية، رحمه الله، في معرض حديثه عن المزارعة، وما تتطلبه من موارد وطاقات إذ أشار إلى أن ذلك لا يتوقف على الأرض والإنسان والبقر والحديد فقط وإنما ينضم إليه توافر الغذاء للإنسان، والعلف للحيوان للاستهلاك أثناء الإنتاج. يقول ابن تيمية: «فإن العامل هو وبقره لابد له مدة العمل من قوت وعلف يذهب أيضاً، ورب الأرض لا يحتاج إلى مثل ذلك»[1].

المطلب الثاني:

ضوابط التمويل

التمويل في حقيقته نوع من التصرف الإنساني في مال أو طاقة، ومن ثم فهو يخضع إسلامياً لما تخضع له التصرفات الإنسانية عامة والمالية خاصة من ضوابط. وفي الفقرات التالية نعرض لأهم ضوابط التمويل في الاقتصاد الإسلامي وفي الاقتصاد الوضعي.

□ **ضوابط التمويل في الاقتصاد الوضعي:**

من دراسة مبادىء وأصول الاقتصاد الرأسمالي لا يعثر الباحث على ضوابط معينة يلتزم بها الممول، إذ من أصوله الحرية الاقتصادية الكاملة، والتي من أبعادها حرية الإنفاق، وحرية الادخار، وحرية الاستثمار، وإذا كان هناك من ضابط تمويلي فإنه يرجع إلى ما يعرف بالضابط الطبيعي، وليس التشريعي الذي يرجع إلى استهداف الأرباح، وتنمية الأموال.

فصاحب المال أو الخبرة يقوم بالتمويل ما دام يحقق له ذلك عائداً اقتصادياً مجزياً، وأي تصرف يحقق الربح فمعناه اعتراف جهاز السوق به، ومن ثم فله قيمة اقتصادية، ولا حرج على الفرد في القيام بذلك[2]، وإن ترتب على ذلك ما يترتب من المضار لغيره أو للمجتمع.

---

(١) ابن تيمية: «القواعد النورانية». ص ١٨٣، مرجع سابق.

(٢) د. محمد نور: «التخطيط الاقتصادي». ص ١٠٧، مرجع سابق.

وهكذا نجد أن الأساس أو الضابط الذي تدور حوله العملية التمويلية، هو العائد الاقتصادي الذي يعود على الممول إذ يعتبر التمويل دالة متزايدة فيه.

ونتيجة لذلك لا نجد في إطار هذا الاقتصاد إلزاماً بتقديم القروض للمحتاجين، أو إلزاماً بالامتناع عن تمويل العديد من السلع والخدمات الضارة.

وفي الاقتصاد الاشتراكي نجد الملكية العامة لشتى وسائل الانتاج، فالدولة هي الممول أساساً، ومن ثم فالتمويل مدار ومنظم ومخطط يخضع لما تراه السلطة من أسس وضوابط تدور في جملتها حول تأمين التدفقات العينية والنقدية لتنفيذ مشروعات الخطة.

ومن المفترض أن يحقق الاقتصاد الاشتراكي قدراً أكبر من الرشد في تحرير الموارد، وتعبئتها حيث تستهدف الإشباع المتزايد لحاجات الأفراد، ومن ثم فهو يستخدم مبدأ الأولويات، ومبدأ الحظر والمنع في تمويل المشروعات التي لا تدخل في حيز الخطة.

ومعنى ذلك أنه يمكن القول بأن هناك أسساً للتمويل الاشتراكي، وهي تدور حول تأمين تنفيذ مشروعات الخطة التي من المفترض أن تشبع حاجات الأفراد، والتحدي الحقيقي هنا هو في ترجمة تلك المشروعات عن رغبات واحتياجات الأفراد جميعهم الترجمة الحقيقية.

□ ضوابط التمويل في الاقتصاد الإسلامي:

التمويل في حقيقته إنفاق مال أو استخدام طاقة، ومن ثم فعليه أن يلتزم بضوابط الإنفاق، ومصدر ذلك أن المال والطاقة هما في حقيقتهما ملك لله عز وجل، ومن ثم فإن التصرف فيها يجب أن يخضع لتعاليم الإسلام، ومن ناحية ثانية فإن إنفاقها يترتب عليه نتائج معينة. وما يترتب عليه حرام فهو حرام. ومعنى ذلك ضرورة وجود ضوابط معينة لعملية التمويل، وفي ذلك يقول ابن تيمية: «والإنسان ليس له أن يصرف المال إلا فيما ينفعه في دينه أو دنياه»[١]، في ضوء ذلك يمكن القول أن تلك الضوابط ترجع إلى أن يكون التمويل محققاً

(١) ابن تيمية: «نظرية العقد». ص ٦٨، ٦٩، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.

مصلحة مشروعة، وهذه المصلحة قد تكون في صورة عائد مادي أو معنوي، دنيوي أو أخروي، لفرد أو لجماعة أو للدولة. كذلك أن تقدم المصالح العامة على المصالح الخاصة عند التعارض في أولويات التمويل.

ويتفرع عن ذلك أنه:

١ ـ **لا تمويل لمحرم**: فلا يجوز أن يقدم الشخص مالاً أو خبرة لتمويل سلع أو خدمات محرمة أو من يستخدم أساليب محرمة مثل الغش والاحتكار وغير ذلك. ودليلنا في ذلك قوله تعالى: ﴿ولا تَعَاوَنوا على الإثم والعدوان﴾[1] كذلك قوله، صلى الله عليه وسلم، «من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني أو لمن يتخذه خمراً فقد تقحم النار على بصيرة»[2] وقد أسهب فقهاؤنا رحمهم الله في تحريم الإجارة على معصية سواء في ذلك إجارة الماديات من عقارات أو غيرها أو إجارة منافع الإنسان[3].

وبذلك فإن موارد وطاقات الجماعة لا تبدد، وتضيع في تمويل أشياء ضارة ومدمرة.

٢ ـ **لا تمويل بمحرم**: ومعنى ذلك أنه يجب أن يتحقق التمويل بأسلوب حلال فلا يتم بشروط مجحفة وضارة بمن يقدم له التمويل مثل تدني الثمن في التمويل بالسلم أو زيادة الثمن زيادة مبالغة في التمويل ببيع المرابحة،

---

(١) سورة المائدة: الآية رقم ٢.

(٢) رواه الترمذي، والطبراني في الأوسط بإسناد حسن انظر «نيل الأوطار». ج ٥ ص ٢٥٢، «سبل السلام». ج ٢ ص ٥٠٣، مراجع سابقة.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٥ ص ٢٥٩١، مرجع سابق.

ابن جزي: «قوانين الأحكام الشرعية». ص ٣٠٢، دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٤.

الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٥ ص ٢٦٦، مرجع سابق.

ابن قدامة: «المغني». ج ٩ ص ٥٥٠، مرجع سابق.

ابن حزم: «المحلى». ج ٩ ص ١٩، ٢٠، مرجع سابق.

ومن ذلك اشتراط فائدة على التمويل بالقرض. وغير ذلك من الأساليب الضارة.

٣ ـ **مراعاة المصالح الروحية والاجتماعية** ومعنى ذلك ألا يحصر الفرد حركته التمويلية فيما يحقق له عائداً مادياً، فهناك من المصالح الروحية ما توجب على الفرد أن يمول غيره في بعض الحالات دون انتظار عائد، اقتصادي. ومن ذلك إعطاء المحتاج قروضاً حسنة بل في بعض الحالات عليه أن يقدم له ذلك دون انتظار رد. وعليه عندئذ ألا يستهدف تحقيق عائد اقتصادي حيث إن له في ذلك عائداً معنوياً أو روحياً أو أخروياً.

كذلك ينصرف هذا الأساس إلى مراعاة الآثار الاجتماعية، والاقتصادية العامة ففي التمويل العام يجب على الدولة أن تلتزم بمبدأ الأولويات فيما يحقق الرخاء الاقتصادي والمعنوي للأفراد، فلا تمول مشروعاً كمالياً، وتترك مشروعاً ضرورياً، كما أن عليها أن تراعي مبدأ التنوع بما يحقق التوازن الاقتصادي.

والأمر كذلك في التمويل الخاص. وفي الحقيقة فإن الالتزام هنا قدمه الإسلام أساساً في مرحلة الاستثمارات، حيث لا يجوز قيام مشروع استثماري كمالي طالما أن مشروعات الاستثمار الضرورية لم تستكمل بعد، ومن ثم فلن يواجه الممول بهذه المشكلة. وإذا واجهها فعليه أن يراعي ذلك حتى يكون له ثواب المساهمة في توفير ما يحتاجه المجتمع وهو من فروض الكفاية على كل القادرين، وحتى لا يساهم في إحداث ما يضر بالمجتمع.

من هذا يتبين أن التمويل في الاقتصاد الإسلامي يتميز بضوابط معينة لا تظهر في الاقتصاد الوضعي، وبفرض أن الاقتصاد الوضعي قد تمكن في بعض صوره من القول بتلك الضوابط، سيظل هناك فرق أساسي نابع من أن واضع تلك الضوابط هناك هو الفرد أو الدولة، وواضع تلك الضوابط هنا هو الله عز وجل، فهو المشرع والمحلل والمحرم. ويترتب على ذلك اطمئنان الممول لأنه لا يخشى صدور تشريع يقوض آماله بخلاف القوانين والنظم الوضعية. التي سرعان ما تتغير، وتتبدل بتغير القائمين على السلطة عكس المنهج الإسلامي الذي لا يتبدل ولا يتغير.

المطلب الثالث:

صيغ التمويل

□ **صيغ التمويل في الاقتصاد الوضعي:**

في الاقتصاد الرأسمالي فإن قيام الفرد بتمويل غيره يتركز حول صيغة معينة هي الإقراض بفائدة، وبجوار ذلك هناك صيغة أن يقدم الفرد مالاً للغير نظير المشاركة في العائد. وفي الاقتصاد الاشتراكي نجد التمويل هو تمويل عام أساساً، فتقوم المصارف الحكومية بتمويل المشروعات المختلفة وفق خطة مالية معينة، كما تقوم بإقراض المشروعات بعض الأموال نظير فائدة معينة عملاً على حسن توزيع الموارد وحسن استغلالها(١).

ومعنى ذلك أن التمويل في الاقتصاد الاشتراكي يتم عن طريق البنوك الحكومية للمشروعات، فإذا كان في حدود المخطط لها، فهو تمويل بغير فائدة، وما زاد عن ذلك في حدود معينة تفرض عليه فائدة معينة، وتعتمد الوحدات الاقتصادية في بدء نشاطها على القروض من الصناديق المخصصة كمصدر للتمويل، وأثناء حياتها تعتمد على التمويل الذاتي من الفائض المالي للمشروع، حيث يوجه منه بعد خصم تكاليف الإنتاج لمقابلة التوسع الأفقي والرأسي ولغير ذلك من الأغراض(٢).

□ **صيغ التمويل في الاقتصاد الإسلامي:**

قدم الاقتصاد الإسلامي صيغاً بديلة للتمويل تكفل للممول توظيف أمواله بفعالية وكفاية، وتلبي له مختلف رغباته، وفي الوقت نفسه تلبي مطالب الشخص الممول. ونعرض هنا لبعض تلك الصيغ التمويلية بإيجاز:

١ ـ **التمويل الذاتي:** وقد سمح الإسلام للفرد أن يمول مشروعه بمفرده، كما

---

(١) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٩٠ وما بعدها، مرجع سابق.
د. محمد مبارك: «السياسات المالية والنقدية». ص ٩١، مرجع سابق.

(٢) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨٧، مرجع سابق.
د. يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». ص ١٠٥، مرجع سابق.

سمح له أن يشترك مع جماعة، ويقومون بتمويل مشروع لهم على شكل شركة. وهذه الصيغة شائعة في الاقتصاد الرأسمالي ولا تثير مشاكل معقدة.

٢ ـ **التمويل بطريق المشاركة في النتائج**: وتتبلور تلك الصيغة في تقديم الممول أو جماعة الممولين أموالهم لشخص أو مؤسسة تقوم بتثميرها، بهدف الاشتراك فيما يتحقق من ربح. وينظم هذه الصيغة عقد المضاربة، وقد تكلمنا عنه بتوسع في الفصل السابق. وقد سمح بها الإسلام كصيغة للتمويل العام والتمويل الخاص.

٣ ـ **ومن صيغ التمويل الإسلامية التمويل بالقروض**: وتحتل مكاناً في نظام التمويل الإسلامي خاصة منه التمويل العام، فهناك مجال متسع لقيام الحكومات بمد الأفراد بما يحتاجونه من قروض. كذلك فلها أن تقترض من الأفراد والمؤسسات. وسواء كان القرض عاماً أو خاصاً فلا يجوز أن تشترط فيه فائدة للمقرض.

٤ ـ **التمويل بطريق التأجير**: وذلك أن يقوم الفرد بتأجير آلة أو بناء أو أي أصل رأسمالي نظير الحصول على أجر معين له. وتنظم هذه الصيغة قواعد الإجارة في الفقه الإسلامي.

٥ ـ **التمويل بطريق السلم**: ونرى أن تلك الصيغة تستحق قدراً من التفصيل لأهميتها ولعدم شيوع معرفتها. لقد اهتم الإسلام بتلك الصيغة وحفلت بها كتب الفقه الإسلامي على اختلاف مذاهبها.

وبدون الدخول في التفاصيل الفقهية لتلك الصيغة فيمكن القول أن فكرة هذه الصيغة أن يبرم اتفاق بين شخصين أو مؤسستين تدفع إحداهما للأخرى مبلغاً من المال ثمناً لعرض تحصل عليه بعد حين من الأخرى. فالسلم نوع من أنواع البيوع إذ هو بيع موصوف مؤجل في الذمة، أو بيع عاجل بأجل[1] ومن ثم فهو ليس بقرض، وليس بمضاربة أو إقراض.

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٣٠٤، مرجع سابق.

وهي في جوهرها صيغة تمويلية تقديم لصاحب المشروع ما يحتاجه من مال للصرف منه على إنتاج منتجاته إلى أن تتم عملية الإنتاج، ولا تقف عند هذا الحد ففيها بجوار ذلك عملية بيع وتسويق وشراء. إذ يحصل المسلِّم إليه بجوار التمويل على بيع بعض منتجاته أو سلعه في وقت معين. ومعروف أن المشروع كما يحتاج إلى التمويل يحتاج بنفس الأهمية إلى تأمين التسويق، والبيع لمنتجاته أو سلعه، والسلم يقدم له هذا وذاك. وفي هذا تسهيل متزايد لرجال الأعمال.

وبالنسبة للممول وهو المسلِّم فإن تلك الصيغة تقدم له هو الآخر العديد من الفوائد، ومنها الحصول على ما يحتاجه بسعر مناسب، وأرخص نسبياً وفي الوقت المناسب، وربما عند حاجته للسلعة يدفع فيها ثمناً مرتفعاً، أو لا يتوافر معه ثمنها، أو لا تكون موجودة في ذلك الوقت.

من أجل تلك المزايا فقد جازت تلك الصيغة بالنص والإجماع[1] ففي الحديث الشريف «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم[2]» وقد ثبت أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، كانوا يسلفون على عهد رسول الله، وما كانوا يسألونهم ألهم حرث أم لا[3].

وقال ابن قدامة في توضيح مزايا السلم: «لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعليها لتكمل، وقد تعوزهم النفقة فجوز السلم لهم ليرتفقوا، ويرتفق المسلِّم بالاسترخاص»[4].

ويمكن أن تمول هذه الصيغة مختلف السلع زراعية أو غيرها طالما كانت مضبوطة[5].

---

(١) ابن القيم: «أعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٩، وما بعدها، مرجع سابق.

(٢، ٣) ابن حجر: «فتح الباري». ج ٤ ص ٤٢٩ وما بعدها، مرجع سابق.

(٤) ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٣٠٥، مرجع سابق.

(٥) ابن قدامة: نفس المصدر، ص ٣٠٥.

ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٦٧، مرجع سابق.

أحمد الصاوي: «بلغة السالك». ج ٢ ص ١٠٣، مكتبة مصطفى الحلبي، طبعة ١٩٥٢. =

وهكذا نجدها من بين الصيغ التمويلية الهامة، خاصة بين المشروعات وبعضها، ويمكن للمصارف الإسلامية الاستفادة بها في توظيف أموالها، ولكن هنا شرط هام هو ألا يلحق بتلك الصيغة استغلال، أو ظلم، وإجحاف بالمسلَّم إليه، كأن يشترط المسلِّم ثمناً متناهياً في الرخص، وإلا دخلنا في منطقة بيع المضطر ربا. يقول ابن عابدين: «لا يجوز أن يجعل الثمن في السلم قليلاً جداً لما فيه من الضرر والمظالم وخراب البلدان»[1].

هذه بإيجاز بعض الصيغ التمويلية الإسلامية، وهي كما ترى تجمع بين البدائل العديدة، وتكفل توظيف الأموال بما يحقق مصالح الممول والمستثمر معاً.

□ □ □

= الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ٣١، مرجع سابق.
ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٥ ص ١٦٠، مرجع سابق.

(١) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٥ ص ١٦٨.

المبحث الثاني

الخصائص الأساسية لهيكل التمويل الاسلامي

من المميزات الأساسية التي يتميز بها التمويل الإسلامي، التركيز على التمويل بالموارد، والطاقات البشرية، والتلاحم القوي بين التمويل الفردي، والتمويل الجماعي، والجمع بين الاختيار والإلزام، وبين التعميم والتخصيص في فرائضه المالية.

ونبحث تلك الخصائص في المطالب التالية:

المطلب الأول: جوهرية التمويل بالطاقات الإنسانية.

المطلب الثاني: تلاحم التمويل الفردي والتمويل الجماعي.

المطلب الأول:

جوهرية التمويل بالطاقة الإنسانية

في هذا المطلب نبحث معنى التمويل بالطاقة الإنسانية وأهميته وكيفية الاستفادة به.

□ **المقصود بالتمويل بالطاقة الإنسانية:**

المقصود بذلك أن يقدم الفرد بعضاً من قدراته وطاقاته لصالح الجماعة، دون أن يتوقف ذلك على المقابل النقدي. فقد رأينا أن التمويل هو تقديم موارد وطاقات لتشييد أصول مالية أو بشرية، ورأينا أن ذلك يتوقف على وجود التمويل النقدي، بمعنى أن الفرد لا يقدم شيئاً من ذلك إلا بعد حصوله على عائد نقدي. ومن ثم فإن عملية التمويل ترجع في النهاية إلى أن تكون عملية نقدية أو مالية، إذ لا شيء بلا ثمن.

والاقتصاد الإسلامي يرى أن من حق الفرد أن يحصل على عائد أو ثمن لما يقدمه من موارد وطاقات، وكذلك من حق المجتمع أن يحصل على بعض تلك الموارد والطاقات في ظل ظروف معينة، دون أن يدفع لصاحبها مقابلها النقدي، وبالتالي فلا تبقى العملية التمويلية محصورة في سلة المال النقدي. وقد اهتم الإسلام بتواجد هذا النمط من التمويل الذي لا يقيده الإسار النقدي، كما يبدو من الفقرة التالية:

□ **اهتمام الإسلام بوجود هذا النمط التمويلي:**

تجمع مبادىء وقواعد الإسلام على أن تواجد هذا الشكل من التمويل يعتبر ضرورة لازمة. فالإسلام يلزم الفرد بالإنفاق مما رزقه الله تعالى. يقول تعالى في وصف عباده المتقين: ﴿الذين يُؤمنون بالغيبِ ويُقيمون الصلاةَ وَمِمَّا رَزقنَاهُم يُنْفِقُون﴾[1]. وفيها يقول البيضاوي: «يحتمل أن يراد به الإنفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة، ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم «إن علمًا لا يقال به ككنز لا ينفق منه»[2]، وإلى ذلك ذهب العديد من المفسرين[3].

ويقول صلى الله عليه وسلم: «على كل مسلم صدقة. قالوا: يا نبي الله فمن لم يجد؟ قال: يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فإن لم يجد؟ قال: فليعمل وليمسك عن الشر فإنها له صدقة»[4]، وفي شرحه لهذا الحديث قال البدر العيني: يستفاد منه أن الشفقة على خلق الله تعالى لابد منها، وهي إما بالمال أو بغيره[5]، هنا نجد إلزام لكل مسلم بالتصدق سواء بجزء من ماله أو قدراته الجسمية أو الروحية.

---

(١) سورة البقرة: الآية رقم ٣.

(٢) البيضاوي: «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». ج ١ ص ٥٩، مرجع سابق.

(٣) الألوسي: «روح المعاني». ج ١ ص ١١١، مرجع سابق.
البرسوي: «روح البيان». ج ١ ص ٣٨، المطبعة العثمانية، ١٣٣٠هـ.
محمد رشيد رضا: «تفسير المنار». ج ١ ص ١٢٩، دار المنار.

(٤) (٥) البدر العيني: «عمدة القاري شرح صحيح البخاري». ج ٨ ص ٣١١، الناشر محمد أمين دمج، بيروت.

ويقول صلى الله عليه وسلم: أفضل الصدقة أن يتعلم المرء علمًا ثم يعلمه أخاه المسلم[1]، وفي حديث شريف آخر يوضح أفضل الأعمال فيذكر منها: أن تعين ضائعاً وفي رواية صانعاً أو تصنع لأخرق»[2]، وعلى ضوء ذلك نجد مواقف وأقوال العلماء. ومن ذلك أن جاء رجل إلى الحسن يستشفع به في حاجة فقضاها. فأقبل الرجل يشكره فقال له الحسن: علام تشكرنا ونحن نرى أن للجاه زكاة كما أن للمال زكاة»[3]، وقال عمر بن عبد العزيز: «إن الموعظة كالصدقة بل هي أعظم أجراً، وأبقى نفعاً، وأحسن ذخراً، وأوجب على المرء المؤمن حقاً. فكلمة يعظ بها الرجل أخاه ليزداد في هدى رغبة، خير من مال يتصدق به عليه، وإن كان به إليه حاجة فعظ من تعظه لقضاء حق عليك»[4].

وقال الغزالي في بيان حقوق المسلم على المسلم: «ومن ذلك التعليم والنصيحة، فليست حاجة أخيك إلى العلم بأقل من حاجته إلى المال، فإن كنت غنياً بالعلم فعليك مواساته من فضلك، وإرشاده إلى كل ما ينفعه في الدين والدنيا، فإن علمته وأرشدته، ولم يعمل بمقتضى العلم فعليك بالنصيحة له»[5].

وقال ابن تيمية: «. . . وأيضاً فإن بذل منافع البدن يجب عند الحاجة، كما يجب تعليم العلم، وإفتاء الناس، وأداء الشبهات، والحكم بينهم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد وغير ذلك من منافع الأبدان»[6].

هذه نصوص ومواقف توضح بجلاء أن حقوق المجتمع ليست محصورة في جزء من المال، وإنما تتعداها إلى كافة طاقات الفرد الفكرية والجسمية والروحية. ويجب أن يقدم جزء من تلك الطاقات دون مقابل، وليس مطلوباً

---

(١) رواه ابن ماجه بإسناد حسن، المناوي: «فيض القدير». ج ٢ ص ٣٧، مرجع سابق.

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر ابن الأثير: «جامع الأصول». ج ٩ ص ٥٥٣، مرجع سابق.

(٣) شمس الدين المقدسي: «الآداب الشرعية». ص ١٨٥، مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧١.

(٤) ابن عبد الحكم: «سيرة عمر بن عبد العزيز». ص ١٣٣، مرجع سابق.

(٥) العزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٢ ص ١٨٢، مرجع سابق.

(٦) ابن تيمية: «الفتاوي». ج ٥ ص ٩٩، مرجع سابق.

من الفرد أن يقدم كل ما لديه من طاقات مجاناً بلا عائد، وإنما يكون ذلك فقط عندما يعجز الغير تماماً عن دفع ما يحتاج إليه. أما في الظروف العادية فالذي على صاحب تلك الطاقات أن يبذل بعضها دون عوض شكراً لتعمه تلك الطاقات وكما قال العلماء، فشكر كل نعمة على حسب النعمة، فشكر نعمة القدرة معونة العاجز. وشكر النعمة واجب عقلاً وشرعاً[1] كذلك فإن الإسلام حريص كل الحرص على توفير الاعتبار البشري لكل فرد، ومعنى ذلك حمل المتفوقين في المجتمع بسبب المال، أو الجاه، أو العلم، أو الصحة، أو القوة العددية على رعاية من لم يسعده الحظ في التفوق في أي واحد منها[2]، وفي هذا يقول أحد المعاصرين: «الاتفاق المنعقد بين الصحابة على أنه يجب على كل إنسان أن يبذل للجماعة كل كفاياته، ويجب على الجماعة أن تبذل للفرد كل ما يسد حاجاته»[3].

وفي تجنيد كل من الموارد المالية والطاقات البشرية لإقامة الاستثمارات العامة التي تفيد عامة الناس يقول ابن نجيم: «وكرى نهر ــ تطهيره وصيانته ــ غير مملوك من بيت المال، لأن ذلك مصلحة العامة وبيت المال معد لها. فإن لم يكن فيه شيء أجبر الناس على كريه، لأن الإمام نصب ناظراً، وفي تركه ضرر عظيم على الناس، وقلما يتفق العوام على المصالح باختيارهم فيجبرهم عليه، لما روي أن عمر أجبر في مثل ذلك فكلموه فقال: «لو تركتم لأكلتم أولادكم» إلا أنه يخرج للكرى من كان يطيق الكرى منهم، ويجعل مؤونته على الأغنياء الذين لا يطيقون الكرى بأنفسهم»[4].

ويقول ابن عابدين: «وكرى نهر غير مملوك من بيت المال فإن لم يكن ثمة شيء يجبر الناس على كريه إن امتنعوا عنه دفعاً للضرر. والمجبور على ذلك

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٦ ص ٣٠٢٨، مرجع سابق.

(٢) د. محمد البهي: «الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة». ص ١٤٣، مرجع سابق.

(٣) د. محمد حسين هيكل: «حياة محمد». ص ٥٢٥، مطبعة دار الكتب المصرية.

(٤) ابن نجيم: «البحر الرائق». ج ٧ ص ٢٤٣، مرجع سابق.

الناس الذين عندهم القدرة على العمل وتكاليفهم من مال الأغنياء الذين لا يطيقون العمل»[1].

هذه نصوص ثرية العطاء الاقتصادي تؤكد على إقامة وصيانة الهياكل الأساسية التي لا غنى عنها، وللدولة عندما تعجز ميزانيتها أن تجبر الأفراد على تمويلها بالمال من الأغنياء وبالخبرات والقدرات من كل القادرين أغنياء كانوا أو فقراء.

والملاحظ أن الغني القادر جسمياً أو فكرياً لا يغني عنه في تلك الحالة دفع المال، وإلا ترتب على ذلك إلحاق ظلم بالفقراء القادرين حيث لم يتساووا في تجنيد ما لديهم من موارد وقدرات، هذا بالإضافة إلى ما يرتبه ذلك من قصور في استخدام الطاقات البشرية المتاحة لدى المجتمع.

□ **نظرة الاقتصاد الوضعي إلى هذا النمط من التمويل:**

لا يلتزم الفرد في ظل الاقتصاد الرأسمالي للمجتمع إلا بقدر من المال في صورة ضرائب بهدف الإنفاق على المرافق العامة، وليس هناك أي التزام بأن يقدم الفرد بعض خبرته للمجتمع حتى ولو نظير مقابل نقدي إذ هي ملك خاص لصاحبها وليس للمجتمع أو للغير أي حق عليها.

وفي الاقتصاد الاشتراكي نجده قد منع الفرد من تملك مصادر الثروة، وجند كل طاقاته وقدراته لخدمة المجتمع نظير ما يعود عليه من الدولة من أجر نقدي وعيني، ومع ذلك فقد اهتم هذا الاقتصاد بحث الأفراد على تقديم بعض من جهودهم الإضافية لخدمة المجتمع[2].

وبوجه عام يمكن القول أن فلسفة الاقتصاد الوضعي قامت على أساس ضرورة العائد النقدي أو العيني نظير ما يقدمه الفرد. والمشكلة هنا أنه في الكثير من الحالات كما هو الشأن في الدول المتخلفة «النامية» لا يتوافر هذا المقابل المادي، ومن ثم تتوقف الجهود وتتعثر الأعمال، ومن هنا بدأت بعض أصوات

---

(١) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٦ ص ٤٤١، مرجع سابق.

(٢) س. واجل: «فن التخطيط». ص ٩٨، مرجع سابق.

الاقتصاد الوضعي ترتفع مؤكدة على ضرورة توافر نظام يجعل الأفراد يقدمون جزءاً مما لديهم دون ضرورة أن يتوقف ذلك على الحوافز النقدية. بمعنى أنه عندما يطلب من الخبير الإداري أو الهندسي أو الزراعي... الخ تقديم استشارة ما فإنه يقدم جزءاً من تلك الخدمة دون مقابل نقدي.

ولم يتمكن الاقتصاد الوضعي بعد من إيجاد تلك النظم التي تحقق هذا النمط، ومن المحاولات الفكرية التي تناولت هذا الموضوع، وإن كان من زاوية أخرى محاولة أرثر لويس في تحليله لعرض العمل غير المحدود، ومدى إمكانية إسهامه في التمويل[1] ومع الإدراك الكامل بأنها ليست مرادفة لمقصودنا من التمويل بالطاقة الإنسانية، إلا أنها تمثل إثارة للموضوع، ولو من زاوية مغايرة، وفي نطاق مغاير فهي إشارة إلى القدرات البشرية المتاحة في الدول النامية والمعطلة في نفس الوقت، والتي يمكن الاستفادة بها بسحبها من مجالات عملها الظاهري إلى مجالات عمل حقيقي دون أن يقل الإنتاج الأصلي بل، ودون أن يتحمل المجتمع تكلفة تذكر حيث أن ما كانت تستهلكه تحمل على القطاع الذي سحبت منه.

وبالطبع فإن التمويل بالطاقة المشار إليه يختلف تماماً عن ذلك فهو ليس تشغيلاً لطاقة معطلة، وإنما هو تشغيل لطاقة عاملة، يضاف إلى ذلك مجالها المتسع من حيث الخبرات والتخصصات. كذلك فإنها تقدم دون عائد نقدي مطلقاً فأربابها يتولون تمويلها بأنفسهم.

ولو تمكن المجتمع الإسلامي من الاستفادة بهذا النمط التمويلي بأن قام كل قادر جسمياً أو فكرياً أو روحياً أو مالياً بتقديم جزء من تلك الإمكانيات دون انتظار عائد نقدي فإنه يؤمن لنفسه مصدراً لا ينضب للتمويل بكافة جوانبه دون الوقوع في الأسر النقدي أو المالي غير المتوافر غالباً.

(١) A. Lowis, Economic Development with Unlimited Supply of Labor, «Oxford University Press, 1975» pp. 402FF.

المطلب الثاني:

تلاحم التمويل الفردي والتمويل الجماعي

يقوم التمويل الإسلامي على أساس أنه عمل فردي ذاتي من جهة، وعلى أنه عمل جماعي غيري من جهة ثانية. وقد اعتمد مبدأ الاعتماد الذاتي أولاً ثم مبدأ الاعتماد الجماعي أو الغيري ثانيا. بدءاً من الفرد وحتى مستوى الأمة الإسلامية.

وبترسيخ مبدأ الفردية قد ضمن الاستغلال الأقصى للطاقات والموارد الذاتية، وبترسيخ مبدأ الجماعية قد ضمن وأمن فكرة الغيرية، ومن ثم التلاحم والتعاضد في سبيل التنمية والتقدم.

وفي الفقرات التالية نفصل القول في ذلك:

□ **تفسير وتأصيل:**

أقام الإسلام في مجال التمويل شبكة جيدة الاتصالات، ونسيجاً محكم السرد تبدأ بالفرد، وتمتد أفقياً ورأسياً حتى تعم الأمة الإسلامية كلها.

فطالب الفرد أن يعتمد على نفسه مالاً وخبرة بقدر ما يستطيع، وطالما كانت هناك استطاعة فالاعتماد على الغير محرم. ترى ذلك من تنفير الإسلام الفرد من المسألة بأشد ما يكون التنفير عندما يكون بالوسع الاستغناء عنها. يقول صلى الله عليه وسلم: «لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله تعالى وليس في وجهه مزعة لحم»[1].

وسر هذا الوعيد من الناحية الاقتصادية يرجع ضمن ما يرجع إلى أن المسألة والحال كذلك، تسبب اضمحلال القدرات والطاقات الذاتية، وتميت روح الطموح والتحدي لدى الفرد التي هي أساس التنمية الاقتصادية. ويترتب على اتباع هذا التعليم الإسلامي من الناحية الاقتصادية ضمان عدم زيادة الإنفاق عن الدخل.

---

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر: «الترغيب والترهيب». ج ١ ص ٥٧٢، مرجع سابق.

ومتى تربى الفرد على ذلك ورسخت لديه قيمة الاعتماد على الذات يدخل الإسلام بالفرد في مرحلة تالية أكثر إرتقاء من المرحلة الأولى، وهي مرحلة «الغيرية»، بمعنى أن الفرد ليست تبعاته ذاتية فحسب، وإنما عليه مسؤولية وتبعات اجتماعية، وقد حرضه الإسلام على ذلك كأشد ما يكون التحريض وذلك بتجنيد نازع المصلحة الذاتية في سبيل تحقيق مبدأ الغيرية. يقول صلى الله عليه وسلم: «اليد العليا خير من اليد السفلى»[1] ومعنى ذلك أن الأمر لا يقف عند حد ذم المسألة وإنما يتسع لمدح الغيرية، وفي حديث شريف آخر «والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه»[2]، وبهذا الحديث الشريف دخلت المسؤولية الاجتماعية من حيث آثارها النهائية في مجال المسؤولية الذاتية أي مسؤولية الفرد عما يحقق مصالحه الذاتية. وذلك أن تقديم العون للغير أياً كانت صورة ذلك العون يجلب عون الله تعالى للعبد ولا شك أن عون الله للعبد أكبر بكثير وكثير مما يقدمه الفرد لغيره. وبذلك تتربى لدى الفرد المسلم قيمة أسمى من القيمة السابقة إنها المسؤولية عن الغير بعد الاعتماد على النفس.

وعلى المستوى الاقتصادي حققت لنا هذه القيمة مبدأ اقتصادياً جديداً هو أن يكون الدخل أكبر من الاستهلاك بعد أن أمنت القيمة السابقة ألا يكون الاستهلاك أكبر من الدخل.

□ تيار العطاء ينتظم جميع الأمة الإسلامية:

في مجتمع إسلامي يطبق هذه المبادىء فإن المسلم لا يسأل: هل ينفق أو لا ينفق فمبدأ الإنفاق يصبح أمراً مفروغاً منه. وإنما يسأل: ماذا ينفق وعلى من؟

وقد نقل القرآن الكريم عن المجتمع الإسلامي صيغ تساؤلاته: ﴿ويَسأَلونَكَ ماذا يُنفِقون قُلِ العفو﴾[3]، ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم

---

(١) رواه مسلم، انظر: «الترغيب والترهيب». ج ١ ص ٥٩١، نفس المصدر.

(٢) رواه مسلم، انظر: «سبل السلام». ج ٤ ص ٣٣٥، مرجع سابق.

(٣) سورة البقرة: الآية رقم ٢١٩.

من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾[1].

فوعاء الإنفاق على الغير هو ما فضل عن الحاجة الذاتية للفرد ولمن يعوله.

ومجالات الإنفاق تمثل دوائر إنفاقية، دائرة القربى، ودائرة الحاجة، ودائرة الجيرة... وغير ذلك وبالنظر إلى أن كل قريب، وكل جار وكل قادر متجه إليه هذا التكليف فإن هناك علاقة مسؤولية متبادلة، ومتزايدة بين الأفراد، فالفرد مسؤول عن جاره، والجار مسؤول عن جاره، والقريب مسؤول عن قريبه وهذا القريب مسؤول عن قريبه. والإنفاق على المساكين واليتامى وابن السبيل هو تأمين مستوى الكفاية لهم، فإذا كان هناك جائع مثلاً فإن إعطاءه لقمة خبز لا يرفع التكليف، وإنما الذي يرفعه هو إعطاؤه ما يشبعه. وفي ذلك يقول الشاطبي: «إذا قال الشارع أطعموا القانع والمعتر وأنفقوا في سبيل الله فمعنى ذلك طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار، فإذا بقيت حاجة تعين مقدار ما يحتاج إليه فيها بالنظر لا بالنص فإذا تعين جائع فهو مأمور بإطعامه، وسد خلته بمقتضى ذلك الاطلاق، فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع فالطلب باق عليه»[2].

وفي ظل تنظيم اقتصادي إسلامي سليم فإن المقدرة تتوازن مع الحاجة بل في الحقيقة تفيض عن الحاجة وهذا مطلب إسلامي. ولكنه من الصعب تحقيقه على مستويات محلية أو قطرية، ومن ثم فتتسع الدائرة لتشمل الساحة الإسلامية كلها بل ما هو أوسع منها، وهناك رمزية هامة في اعتبار المؤلفة قلوبهم أحد مصارف الزكاة. ومعنى ذلك امتداد العطاء الإسلامي لغير المسلمين، وعلينا أن ندرك أنه إذا كان الفرد مسؤولاً عن جاره فإن القرية مسؤولة عن جارها، والدولة مسؤولة عن جارتها وهكذا. فالخطاب توجه لنا بوصف المسلم لا بأي وصف آخر من جنس أو لون أو مكان. فالمسلم أخو المسلم ومن حديث رسول

(١) سورة البقرة: الآية رقم ٢١٥.

(٢) الشاطبي: «الموافقات». ج ١ ص ١٥٧، مرجع سابق.

الله صلى الله عليه وسلم «وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً منهم أن يعينوه...»[1].

وإذا كان الإسلام لا يرضى أن يشبع فرد ويجوع جاره فمن باب أولى لا يرضى أن تشبع دولة وتجوع أخرى. وبهذا يتبين مدى شمول دائرة التمويل والإنفاق لكافة الأمة الإسلامية على المستوى الأفقي. والأمر كذلك على المستوى الرأسي. لقد أمرنا الإسلام أن يراعي كل جيل الأجيال المقبلة حتى قيام الساعة ومن جوانب المراعاة الجوانب الاقتصادية تمويلاً وتثميراً، وهذا ما فهمه الخليفة الفاروق عمر رضي الله عنه من آيات سورة الحشر[2] التي جمعت بين المهاجرين والأنصار، والذين جاءوا من بعدهم. ومن ثم فقد سار في حكمه على ذلك خاصة في الشؤون الاقتصادية[3].

□ الصدى التطبيقي لهذه القيم:

لم يقتصر الإسلام على مجرد ترسيخ تلك القيم الإسلامية التمويلية، وإنما دعمها بإقامة أدوات ومؤسسات تنظيمية رسمية تحيل تلك القيم والتعليمات إلى واقع عملي. فأقام مؤسسة الزكاة، وهي محلية وإسلامية، وكذلك مؤسسة الخراج وجميع أموال الفيء فهي للمسلمين كافة ينفق منها محلياً وعلى المستوى الإسلامي.

بل لقد ذهب الإسلام أبعد من ذلك عندما فرض فرضاً عينياً الجهاد على جميع أفراد الأمة ذكوراً وإناثاً إذا تعرض أحد أجزاء الوطن الإسلامي لهجوم وعدوان خارجي. ومعنى ذلك التجنيد الإجباري لكافة الطاقات والموارد لدفع هذا العدوان، والجوع والعري والعوز لا تقل خطورة وعداوة للإنسان عن

---

(١) من كتاب الرسول صلى الله عليه وسلم بين المؤمنين وأهل يثرب، انظر: أبو عبيد: «الأموال». ص ٢٩٠، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٨.

(٢) الآيات: ٧، ٨، ٩، ١٠من سورة الحشر.

(٣) وهو عدم تقسيم أراضي الفتوح، وكان من جملة العوامل التي دعته إلى ذلك النظر للأجيال الإسلامية المقبلة، وسوف نعود لذلك الموضوع مفصلاً في فصل الخراج.

العدو الإنساني المعهود كما أنها غالباً ما تكون مجلبة للعدوان الخارجي ويترتب على ذلك أنه يجب ــ جهاداً ــ على كل دولة إسلامية ذات فائض في أي مورد أو طاقة أو خبرة أن تسد حاجات غيرها من الدول الإسلامية قدر الاستطاعة، وبقدر ما يدفع عنها غائلة العوز. وقد يتصور البعض أن ذلك كلام طيب، ولكنه بعيد تماماً عن إمكانية التطبيق. ونقول أن لكل اقتصاد قيمًا تحكمه وتصوراً يعمل في إطاره وتمسكنا بقيمنا ليس أصعب من تمسك أصحاب الاقتصاديات الوضعية بقيمهم. والأمر ببساطة يتوقف على قيام الإسلام وعقيدته حقاً وفعلاً في دنيا الناس وعند ذلك يحدث بسهولة ويسر ما نقوله كما حدث من الأنصار رضي الله عنهم عندما خيرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بين اشتراكهم مع المهاجرين في أموالهم وقسمة الفيء عليهم جميعاً أو يختص بذلك المهاجرون. عند ذلك قالوا: بل يا رسول الله خصهم بالفيء ونشركهم كذلك في أموالنا.

□ **الآثار المترتبة على هذه الخاصية:**

بهذه الخاصية حقق الاقتصاد الإسلامي لنموذجه التمويلي مبدأ الذاتية على كل المستويات. ففي كل مستوى نجد الاعتماد على الذات بحيث لا تبقى طاقة أو مورد معطلاً، ومعنى ذلك تنحية ظاهرة «العيلولة» بمعنى الاعتماد على الغير وترك الموارد والطاقات الذاتية بغير استخدام. فإذا استنفدت الذاتية حدودها فلا حرج من التطلع للغير دون منة أو تفضل فهي حقوق وواجبات. وبهذا نجد انتقالة واسعة بين هذا الإطار وبين ما نحن عليه اليوم من شيوع ظاهرة الاعتماد على الغير قبل الاعتماد على النفس.

كذلك فقد حقق فلسفة التمويل من القاعدة إلى القمة وليس العكس[1]، فقد بدأ بالقاعدة إعطاء لا استجداء وكلما ارتفع إلى أعلى خف العبء ولنتصور أن كل قرية أو حي أو مدينة تكفلت بنفسها في حدود

---

(١) إخفاق الإغناء من القمة أو التمويل من القمة، محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٦٩، مرجع سابق.

استطاعتها، وخاصة أن هناك الأثار التراكمية فتمويل فقير أو محتاج يترتب عليه خروج هذا الشخص من دائرة الأخذ، ودخوله دائرة العطاء. وما أعظمها من رمزية اقتصادية أن يخرج الفقير زكاة الفطر مما يتجمع لديه من زكاة تعويداً على العطاء.

وهكذا نجدنا بهذه الخاصية، وقد تحقق لدينا مبدأ تساوي الدخل للإنفاق الذاتي كحد أدنى مستهدف ومطلوب، ثم تحقيق مبدأ كبر الدخل عن الاستهلاك حتى يتوفر الفائض الذي هو المصدر الأساسي للتمويل[1]. ومن أهم الآثار التمويلية المترتبة هنا تخفيف الحاجة إلى التمويل الأجنبي. ففي الظروف العادية قد لا يجد العالم الإسلامي حاجة ملحة إلى التمويل الخارجي. إذ يتوافر في عالمنا الإسلامي المعاصر ثلاثة محددات من المحددات الأربعة المطلوبة للاعتماد على النفس وهي: العنصر البشري والموارد والمال السائل وينقصنا التكنولوجيا[2]. وبالاستفادة من تلك العناصر المتوفرة يمكن توفير العنصر المفتقد دون ما تبعية للخارج، وإنما هي علاقات اقتصادية متكافئة.

وفي ظل ظروف استثنائية يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يطلب المعونة الخارجية ويستفيد بها. وقد تعرضت الدولة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ظروف استثنائية فلم تغلق الباب أمام المعونة الخارجية. وقد حدث ذلك مع يهود خيبر فلقد هم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإخراجهم من الأرض. وكان الموقف يحتم أن يقوم المسلمون بزراعة تلك الأراضي. وتوافر العدد الكافي من المسلمين وتفرغهم لذلك كان متعذراً حيث كان أمامهم واجب أهم، وهو نشر الدعوة الإسلامية والجهاد بالإضافة إلى عدم درايتهم الكافية بشؤون الزراعة. ومن ثم فلم يمانع الرسول صلى الله عليه وسلم في

---

(١) سنفرد للفائض المبحث القادم.

(٢) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٩٨ وما بعدها، مرجع سابق.
د. محمود عبد الفضيل: «النفط». ص ١٦٦ وما بعدها، مرجع سابق.

عقد اتفاق مع اليهود على أن يتولوا القيام بشؤون زراعتها نظير عائد على أن يكون أمر إلغاء الاتفاقية بيد المسلمين[1].

ومن ذلك يمكن الاستفادة بالخبرة الأجنبية ما دامت هناك حاجة، وعلينا أن نحرص جيداً ألا يترتب على ذلك تبعية وسيطرة خارجية فهذا أمر مرفوض إسلامياً قبل أن يكون مرفوضاً اقتصادياً، وفرق شاسع بين التبعية والتعاون.

---

(١) في ذلك يراجع:
أبو يوسف: «الخراج». ص ٩٢، مرجع سابق.
ابن القيم: «زاد المعاد». ج ٢ ص ٧٧، مرجع سابق.

المبحث الثالث:

الفائض الاقتصادي: مفهومه ومحدداته

يمثل الفائض الركيزة التي يرتكز عليها التمويل ومن ثم الاستثمار. وبهذا فقد احتل مركزاً مسيطراً في الاقتصاد الوضعي وفي الاقتصاد الإسلامي على السواء، وإن تنوعت المعالجات تبعاً للأسس والمبادىء التي تحكم كل اقتصاد.

وبتحليل الفائض يتضح أنه يعتمد على مقدمتين:

أولاً: الإنتاج ومن ثم الدخل، وهو يمثل ركيزة المقدرة على تكوين الفائض.

ثانياً: الإنفاق وخاصة منه الاستهلاك. وهو يمثل ركيزة الرغبة والميل في تكوين الفائض.

وكلا العاملين يتضافران سوياً في إيجاد الفائض أو عدم إيجاده.

وفي هذا المبحث نتناول الفائض ومحدداته في المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم الفائض وأهميته.
المطلب الثاني: الفائض والدخل.
المطلب الثالث: الفائض والاستهلاك.

المطلب الأول:

مفهوم الفائض وأهميته(Surplus)

يعتبر الفائض المصدر الأساسي والحقيقي للتراكم الرأسمالي[1]، ومن ثم فقد احتل أهمية كبيرة في الاقتصاديات المختلفة.

وفي الفقرات التالية نبحث مفهوم الفائض وأهميته في الاقتصاد الوضعي ثم في الاقتصاد الإسلامي:

◻ الفائض في الاقتصاد الوضعي:

١ ــ مفهوم الفائض وأنواعه:

تقوم فكرة الفائض الأساسية على وجود فرق بين الدخل وبين الاستهلاك، وهو في ذلك لا يختلف عن مصطلح الادخار. ولكنه مع ذلك يتميز عنه من حيث أن الإدخار ينصرف إلى الفرق بين الدخل الفعلي والاستهلاك الفعلي. بمعنى أنه كمية واقعية أو حيادية فكل ما يحتويه أنه ما يفرزه الواقع من فرق بين هاتين الكميتين دون ما تأثير في هذا الواقع بهدف التأثير في هذا الفرق. بينما يتضمن مفهوم الفائض أبعاداً أكثر من ذلك فهو يتناول الفرق الفعلي بين الدخل والاستهلاك الفعليين كما يتناول الفرق بين الدخل والاستهلاك الممكنين أو الاحتماليين وأخيراً يتناول الفرق بين الدخل والاستهلاك المخططين.

ومن ثم فهو أكثر جوانباً من مفهوم الادخار كما أنه يمثل الأداة الصالحة لعلاج مشاكل ندرة المدخرات (The paucity of savings) التي تشيع في الدول النامية من حيث عدم اكتفائه بوصف الواقع والتعرف عليه، وإنما يلفت النظر إلى ما يمكن أن يكون عليه الواقع لو تدخل الإنسان فغير من محددي الفائض، الدخل والاستهلاك[2].

---

(١) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ١١٠، مرجع سابق.

(٢) شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ص ١٠٢، مرجع سابق.

ومن ذلك فقد اهتم الفكر الاقتصادي خاصة منه ما كان على أيدي كتاب اشتراكيين بموضوع الفائض ومن أهمهم الاقتصادي بول باران[1] (Paul Paran) وكذلك شارل بتلهايم[2] ومـوريس دوب[3]، وقد ميـز الفكر الاقتصـادي الوضعي بين أنواع ثلاثة للفائض، فهناك الفائض الفعلي، وهناك الفائض الاحتمالي أو الممكن وهناك الفائض المخطط[4].

فالفائض الفعلي (Actual surplus) عبارة عن الفرق بين الناتج الفعلي والاستهلاك الفعلي، وهذا النوع لا يختلف عما هو معروف بالادخار، ويوجد هذا النوع لدى المجتمعات والنظم المختلفة، وعلى مستوى الكثير من الأفراد، وإن تفاوت حجمه ونسبته من فرد لآخر ومن مجتمع لآخر ومن عصر لعصر. ويتجسد هذا الفائض فيما هو متراكم فعلاً من أصول مالية متنوعة.

والفائض الممكن (Potential surplus) هو الفرق بين الناتج الذي يمكن إنتاجه في ظل ظروف فنية واقتصادية معينة، وما يعتبر استهلاكاً ضرورياً. فليس المنظور إليه ما هو كائن فعلاً من كميات اقتصادية. وإنما ما يمكن أن يكون. ومن الغالب أن يختلف هذا النوع من الفائض عن النوع السابق منه من حيث حجمه وحجم الفائض الممكن أكبر من حجم الفائض الفعلي من حيث تواجد استهلاكات غير ضرورية من جهة وتواجد إمكانيات لتزايد الإنتاج من جهة أخرى[5].

أما النوع الثالث للفائض فهـو الفائض المخـطط (Planned surplus) وينصرف إلى الفرق بين الناتج المخطط والاستهلاك المخطط. أي أن هذا النوع لا يظهر إلا في ظل تخطيط اقتصادي للإنتاج وللاستهلاك.

---

(١) بول باران: «الاقتصاد السياسي والتنمية». ترجمة أحمد فؤاد بلبع، دار القلم، ١٩٦٧.

(٢) في مرجعه السابق.

(٣) موريس دوب: «التنمية الاقتصادية والدول النامية». ترجمة د. صلاح نامق، دار النهضة العربية.

(٤) بول باران: «الاقتصاد السياسي والتنمية». ص ٨٣، مرجع سابق، شارل بتلهايم، «التخطيط والتنمية». ص ٩٨. وما بعدها، مرجع سابق.

(٥) بول باران: نفس المصدر. ص ٨٥.

٢ ــ اهتمام الاقتصاد الوضعي بالفائض:

إذا نظرنا للفائض من حيث مضمونه بغض النظر عن التمسك بوجوده بلفظه فإننا نجد أنه يمثل أهمية كبيرة لدى الاقتصاد الوضعي بمختلف مذاهبه ونظمه وما ذلك إلا لأنه المصدر الحقيقي للتراكم الرأسمالي الذي يعتبر محرك التنمية. وقد شغل اهتمام المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية بما فيها التحليل الماركسي. وبدون الدخول في تفاصيل ذلك فإنه يمكن القول أن الفائض قد تمثل أساساً لدى هؤلاء في الأرباح التي هي بدورها يعاد استثمارها ومن ثم تتزايد التراكمات الرأسمالية[١]. حتى أن ماركس نفسه قد نظر هذه النظرة للفائض مشيراً إلى أنه فائض للقيمة مغتصب من العمال[٢] وقد بين الفكر التقليدي والفكر الماركسي أن نمو الفائض واستمراريته متوقف على استمرارية ونمو الأرباح.

ومن الناحية التطبيقية فإن الاقتصاد الرأسمالي المتقدم برغم ما لديه من فوائض ضخمة إلا أنه بالتحليل العلمي الموضوعي يعتبر قاصراً في تكوين الفائض، وفي حسن استخدامه بما يحتوي عليه من مظاهر انحرافية عديدة على مستوى الإنتاج، وعلى مستوى الاستهلاك[٣].

والأمر كذلك بالنسبة للاقتصاد الاشتراكي من حيث استخدام الفائض الاستخدام الرشيد، الذي يشبع لكل الأفراد احتياجاتهم الحقيقية المتنوعة. ولا ينفي هذا أنه قد نجح في تكوين وتعبئة الفائض نجاحاً كبيراً[٤].

والأمر بالنسبة للدول النامية «المتخلفة» وخاصة منها الدول الإسلامية يزداد سوءاً بالنسبة لمفهوم الفائض لديها، ومدى اهتمامها به فلم تع الوعي الكافي ما لديها من فوائض ممكنة، ومن ثم فلم تستفد منها الفائدة المثلى. مما سبق أن تناولناه في الفصل الأول.

(١، ٢) د. عبد الهادي النجار: «الفائض الاقتصادي الفعلي». ص ٣١، ٦١، مرجع سابق.

(٣) بول باران حيث قدم نقداً تحليلياً مفصلاً في كتابه «الاقتصاد السياسي والتنمية». مرجع سابق.

(٤) س واجل: «فن التخطيط». ص ١٨٣، مرجع سابق.

□ الفائض في الاقتصاد الإسلامي:

من تتبع دراسة النصوص والقواعد والمواقف الإسلامية نجد أن الإسلام قد أولى الفائض عناية كبيرة من حيث تكوينه ومن حيث تعبئته ومن حيث استخدامه[1]. وهنا نتعرف على المفهوم الإسلامي للفائض والمصطلحات الإسلامية له. ومدى إمكانية تنوع الفائض في الاقتصاد الإسلامي ثم اهتمام الإسلام بالفائض.

١ ــ مفهوم الفائض في الاقتصاد الإسلامي:

من حيث المصطلح فقد احتوى الإسلام على مصطلحات عديدة في هذا الشأن فقد احتوى على مصطلح «العفو» قال تعالى: ﴿وَيَسألونَكَ ماذا يُنفِقون قُلِ العفو﴾[2] وقال في آية أخرى: ﴿خُذِ العَفوَ...﴾[3]، والمفهوم اللغوي للعفو يرجع إلى معان متعددة منها الفضل والزيادة[4] والمفهوم الشرعي للعفو يرجع إلى «ما يفضل عن حاجة المرء وعياله»[5]، إذ ذلك هو ما يسهل على الإنسان أن ينفقه بما أنه فاضل عن حاجة نفسه وعياله ومن عليه مؤونته[6]. ورجح صاحب تفسير المنار أن يكون العفو في الآية الثانية شاملاً للجوانب المالية والمعنوية[7].

ومن المصطلحات الإسلامية للفائض أيضاً مصطلح الفضل قال صلى الله عليه وسلم: «يا ابن آدم إنك إن تبذل الفضل خير لك وإن تمسكه شر لك

---

(١) نشير هنا إلى ملاحظة هامة، وهي أن تناول أدلة ذلك القول وتفصيله مثبوت في الرسالة فمن حيث تكوين الفائض نجده مفصلاً في بحوث هذا الفصل، ومن حيث تعبئته نجده مفصلاً في الباب الثاني والثالث، ومن حيث استخدامه أي تثميره نجده مفصلاً في الفصل السابق.

(٢) سورة البقرة: الآية رقم ٢١٩.

(٣) سورة الأعراف: الآية رقم ١٩٩.

(٤) الفيروز آبادي: «القاموس المحيط». ج ٤ ص ٣٦٦، مرجع سابق.

(٥) ابن الجوزي: «زاد المسير». ج ١ ص ٢٤٢، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٦) البرسوي: «روح البيان». ج ١ ص ٣٤١، مرجع سابق.

(٧) محمد رشيد رضا: «تفسير المنار». ج ٢ ص ٣٣٧، مرجع سابق.

ولا تلام على كفاف.. الحديث[1]» ومن ثم فقد قال ابن العربي «إن العفو في قوله تعالى ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ المقصود به «الفضل»[2]. وهناك كذلك مصطلح الادخار ففي حديث الأضحية «كلوا وادخروا فإن هذا العام كان بالناس دافة فأردت أن تعينوا»[3].

فإذا بحثنا في المعنى والمضمون فإن مضمون الفضل أو العفو ينصرف إلى الفرق بين دخل الفرد أو إنتاجه وبين ما يلزم له من استهلاك له ولمن يعوله، وإذا علمنا من خلال ما سبق أن الدخل أو الإنتاج في نظر الإسلام يجب أن يكون عند أعلى مستوى ممكن. وأن الاستهلاك إسلامياً مضبوط بالرشد فلا إسراف ولا تقتير فإن معنى ذلك أن الفائض في الاقتصاد الإسلامي ليس له أنواع متعددة من حيث كونه فعلياً أو احتمالياً أو مخططاً. فهو فائض واحد إنه الفائض المخطط أو الاحتمالي فالإنتاج في حدوده المثلى والاستهلاك كذلك في حدوده المثلى، فلا هو بالمتدني جداً، ولا هو بالمرتفع جداً.

ولذلك فقد علق المناوي رحمه الله على قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الفضل المذكور «وأبدأ بمن تعول» بقوله: «لا يتناول ترفه العيال، وإطعامهم لذيذ المطاعم بما زاد كفايتهم، لأن من لم تندفع حاجته أولى بالصدقة ممن اندفعت حاجته في مقصود الشرع»[4].

أي أن الاستهلاك المطلوب هو ما يؤمن مستوى الكفاية. وما زاد عنه يعتبر فضلاً[5].

ومما يلاحظ كذلك أن الإسلام قد تبنى مصطلح الفائض، وهو بصدد الإنفاق والتمويل دون مصطلح الإدخار سواء في ذلك ما جاء في القرآن الكريم

---

(١) رواه مسلم، انظر النووي: صحيح مسلم بشرح النووي. ج ٧ ص ١٢٦، مرجع سابق.
(٢) ابن العربي: «أحكام القرآن». ج ١ ص ١٥٣، مرجع سابق.
(٣) رواه البخاري في «الأدب المفرد». ص ١٩٨، مرجع سابق.
(٤) المناوي: «فيض القدير»، ج ٢ ص ٣٦، مرجع سابق.
(٥) انظر شرح النووي لحديث «يا ابن آدم إنك إن تبذل الفضل. في صحيح مسلم بشرح النووي، ج ٧ ص ١٢٦، مرجع سابق.

أو ما جاء في السنة المطهرة إذ فيهما استخدم مصطلحي العفو والفضل دون مصطلح الادخار وهذا ما يحاول الفكر الوضعي المعاصر الأخذ به.

٢ ـ اهتمام الاقتصاد الإسلامي بالفائض:

اهتم الاقتصاد الإسلامي بالفائض اهتماماً كبيراً وأدلة ذلك مبسوطة في الرسالة كلها. ومن ثم فلن نقوم في هذا الحيز المحدود من الرسالة بسرد تلك الأدلة حتى لا نقع في تكرار من جهة ومن جهة أخرى، فإنه خروج عن الهدف الجزئي المقصود هنا. ويكفي أن نشير إلى أن الإسلام قد اهتم كل الاهتمام بالاستثمار، وهذا يعني تماماً اهتمامه بالفائض فلا استثمار بلا فائض كذلك فقد ضمن أركان الإسلام ركناً على الأقل أو في الحقيقة ركنين لا يمكن قيامهما دون توافر الفائض، وهي الزكاة إذ هي باتفاق العلماء من العفو، وكذلك الحج، وهو متوقف على الاستطاعة. ناهيك عن الجهاد وما يستلزمه من فوائض مالية وبشرية. وإذن فالفائض في الإسلام أمر ضروري من منطلق ديني قبل أن يكون من منطلق اقتصادي.

ومما تجدر الإشارة إليه ما نبه عليه القرآن الكريم من خلال عرضه لموقف يوسف عليه السلام من الاقتصاد المصري، وكيف خطط ونفذ سياسة اقتصادية رشيدة أنقذت الاقتصاد من الأزمات الاقتصادية التي كادت أن تؤدي به. وقد تبلورت تلك السياسة من خلال الآية القرآنية الكريمة ﴿قال تزرعون سبع سنين دأباً فما حصدتم فذروه في سنبله إلا قليلاً مما تأكلون﴾[1].

هنا برزت فكرة الفائض بروزاً قوياً، وليس مجرد فائض، وإنما هو فائض مخطط ومدروس ومحكوم بمبادىء الرشد على مستوى الإنتاج، وعلى مستوى الاستهلاك. فالزراعة يجب أن تكون على أحسن مستوى، وبلا انقطاع وصيانة الناتج من الضياع وحسن تخزينه يجب أن تكون ﴿فذروه في سنبله﴾ ثم إن الاستهلاك يجب أن يكون في حدود الحاجة وأن يكون قليلاً بالنسبة للإنتاج ﴿إلا قليلاً مما تأكلون﴾.

---

(١) سورة يوسف: الآية رقم ٤٧.

كذلك عملية بناء سد يأجوج ومأجوج. أليست هذه عملية استثمارية بما ترتبه من قيام أصول مالية جديدة وبما تحققه من تأمين للناس من الاعتداء عليهم، وحماية ممتلكاتهم وانصرافهم إلى نشاطهم الاقتصادي بأمن واطمئنان. هذه العملية كيف تحققت؟ إنها تحققت عن طريق الفائض المتمثل في الطاقات البشرية والأيدي العاملة وكذلك في الموارد التي لم تذهب إلى مجالات الاستهلاك.

وليس عرض هذه القصة أو تلك في القرآن الكريم لمجرد التسلي، ومعرفة أخبار وذكريات السابقين، وإنما هو أولاً وقبل كل شيء تحديد وتوضيح للمعالم الاقتصادية التي يجب أن تكون خاصة وأنه ما من مجتمع إلا وهو معرض للأزمات والنكبات وكذلك للعدوان عليه من قبل الغير.

٣ ــ تحديد مقدار الفائض في الاقتصاد الإسلامي:

مما سبق تبين لنا أن مقدار الفائض ينصرف إلى ما زاد من الدخل عن مستوى الكفاية. وهنا نحاول أن نتعرف على ما إذا كان الإسلام قد حدد هذا الفائض في صورة نسبة محددة من الدخل مثل ثلثه أو ربعه أو أكثر أو أقل. وقبل أن نعرض لذلك نشير إلى مسألة مرتبطة بتلك المسألة، وهي مسألة مصير الفائض، وأين يذهب وكيف يعمل به.

وهنا نشير إشارة مجملة إلى أن قواعد الإسلام توضح أنه في ظل الظروف العادية فإن الفائض يوزع على قناتين: قناة الاستثمار وقناة الانفاق الاجتماعي أو حقوق المجتمع. فما زاد لدى الفرد عن استهلاكه واستهلاك من يعول فإن جزءاً منه يقدم للمجتمع في صور شتى مثل الزكاة والصدقات والقروض والكفارات المالية والضرائب الشرعية... الخ. والجزء الثاني منه يستثمره صاحبه بنفسه أو بمشاركة غيره ليحقق استمرارية الدخل وتزايده يوماً بعد يوم ومن ثم استمرارية الاستهلاك واستمرارية الانفاق الاجتماعي.

ويمكن ترجمة ذلك في شكل معادلة تبين جوانب إنفاق الدخل في ظل الأوضاع العادية كما يلي:

الدخل = الاستهلاك + الاستثمار + حقوق المجتمع.

وبعبارة أخرى فإن:

الدخل = الإنفاق الاستهلاكي + الإنفاق الاستثماري + الإنفاق الاجتماعي.

وفي الحالات الضرورية فإن الفرد قد لا يتمكن إلا من تحقيق عنصر الإنفاق الاستهلاكي فحسب كما أنه قد يجبر الفرد على إنفاق ما زاد عن استهلاكه إنفاقاً اجتماعياً كاملاً، ولا يبقى منه ما ينميه. وذلك متى تعرض المجتمع لأوضاع لم يستطع فيها بعض أفراده تحقيق عنصر الإنفاق الاستهلاكي ذاته. ومن ذلك ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال «كنا في سفر فقال صلى الله عليه وسلم: «من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان معه فضل زاد فليعد به على من لا زاد له. وما زال رسول الله صلى الله عليه وسلم يكرر من صنوف المال حتى رأينا إنه لا حق لأحد منا في فضل»[1].

نعود إلى المسألة الأولى، وهي هل هناك تحديد رقمي لنسبة الفائض إلى الدخل؟ نقول بأنه ليس هناك إسلامياً مثل ذلك التحديد النسبي أو الرقمي. ومرجع ذلك أن أوضاع الأفراد الاقتصادية مختلفة من حيث إنتاجهم، ومن حيث مقدار الكفاية لاستهلاكهم في كل عصر ومكان. فلو ألزم الأفراد مثلاً بأن يكون الفائض ثلث الدخل أو ٣٠٪ من الدخل فإن ذلك قد يصعب تحققه من جهة وقد يكون أقل من الممكن من جهة أخرى.
﴿والذين إذا أنفَقوا لم يُسرفُوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قَوَاماً﴾[2] وفي الآية الكريمة جاء الإنفاق مطلقاً غير مقيد بنوع معين من أنواعه الاستهلاكية أو الاستثمارية أو الاجتماعية إشارة إلى عمومية المبدأ على مستوى الإنفاق كله.

وقال صلى الله عليه وسلم: «كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف ولا مخيلة»[3].

---

(١) رواه مسلم، انظر: النووي: «رياض الصالحين». ص ٣٥٤، مرجع سابق.
(٢) سورة الفرقان: الآية رقم ٦٧.
(٣) رواه أحمد، وأبو داود، انظر: «سبل السلام». ج ٤ ص ١٦٤، مرجع سابق.

إذن ليس هناك تحديد إلزامي بمقدار الفائض، ونسبته إلى الدخل مما يعطي لكل فرد مسلم والحاكم المسلمين أن يحدد المستوى الاستهلاكي المناسب في ضوء الظروف المحيطة، وما زاد عنه يعتبر فائضاً يوجه لأغراض الاستثمار والإنفاق الاجتماعي.

ومع ذلك فقد وجدنا حديثاً صحيحاً يعتبر مؤشراً لنسب التوزيع التي تراعى كلما أمكن ذلك، فقد روى مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «بينما رجل يمشي بفلاة من الأرض فسمع صوتاً في سحابة : إسق حديقة فلان... ثم ذهب فسأل صاحب الحديقة. ما تصنع فيها؟ فقال: إني أنظر ما يخرج منها فأتصدق بثلثه، وآكل أنا وعيالي ثلثاً، وأرد فيها ثلثاً»[1].

ففي هذا الحديث الشريف إشارة إلى التوزيع الأمثل الذي يصنعه الإسلام ويجعله أساساً للتقدم ونمو الأموال. وهو أن يقسم الدخل أثلاثاً فثلث للاستهلاك وثلثان للفائض ثلث منها للإنفاق الاجتماعي، والثاني للإنفاق الاستثماري.

ولكن ليس هناك من النصوص ما يلزم بإتباع تلك النسب في كل حال. بالإضافة إلى أن مثل هذا الإلزام المطلق ليس فعالاً على المستوى الاقتصادي، وقد يكون غير ممكن.

□ تناول علماء المسلمين للفائض الاقتصادي:

لم يقل إسهام علماء المسلمين في تكوين، وتطوير نظرية الفائض الاقتصادي عن علماء الغرب والشرق، بل كان لهم فضل الريادة والسبق.

ففي دراسة لأحدهم[2] في موضوع الفقر والتخلف أكد على الفائض

---

(١) رواه مسلم، انظر: النووي «صحيح مسلم» بشرح النووي، ج ١٨، ص ١١٤، مرجع سابق.

(٢) هو أحمد بن علي الدلجي، عاش في القرن الثامن الهجري، وتوفي عام ٨٣٨، وكان معاصراً لابن خلدون، ولد بمصر، وتولى عدة مناصب بها. انظر: «الدارس في أخبار المدارس»، ج ١، ص ١٤٧.

واعتبره ركيزة لا غنى عنها في عملية التنمية والتخلص من الفقر. فيذكر من عوامل استحكام الفقر والتخلف ما يلي: «وأيضاً يقال على وجوه المعايش الثلاث ــ الزراعة والتجارة والصناعة. إنه كلما تجدد للإنسان دخل جدد له صرفاً إما للمباهاة والترفع على أمثاله أو إفراطاً في الشهوات وإنهماكاً في اللذات أو خوفاً من سوء القالة والأحدوثة، أو لأن الحالات المتجددة في دخله يلزمها تجدد أمور صرفه فلا يزال الشخص مفلوكاً»[1].

في هذه الفقرة أبرز عالمنا أولاً أهمية توافر الفائض، وتزايده في محو الفقر والتخلف وأبرز ثانياً تعدد العوامل والاعتبارات النفسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحدد الميل للاستهلاك. والجدير بالذكر أن إبراز تلك الجوانب وتفصيلها لم يعن به الاقتصاد الوضعي إلا حديثاً على يد كينز ومن تلاه[2].

ومن علماء المسلمين الذين بذلوا جهداً كبيراً في بحث الفائض الشيخ جعفر الدمشقي في بحث له سماه «الإشارة إلى محاسن التجارة[3]».

وقد ركز فيه على الفائض الفردي والفائض الحكومي. ويمكن عرض إسهامه[4] في ذلك في الفقرات التالية:

أولاً: أكد على ضرورة كون الدخل أكبر من الاستهلاك وإلا «فلا يلبث المال أن يفنى ولا يبقى منه شيء البتة»[5]، هذا فيما إذا زاد الاستهلاك عن الدخل فإن ساواه ففيه «إنه لا يأمن آفة تنزل أو وضيعة فيما يعانيه إن كان تاجراً»[6].

---

(١) الدلجي: «الفلاكة والمفلوكون». ص ٥٤، مرجع سابق.

وقد ألف كتاباً سماه «الفلاكة والمفلوكون» والفلاكة كلمة فارسية تعني الفقر، وما يجلبه من آثار سلبية ونفسية، ومادية وقد طبعته مطبعة دار الشعب، القاهرة ١٣٢٢هـ.

(٢) رمزي زكي: «مشكلة الادخار في البلاد النامية». ص ٦٤، وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) عاش في طرابلس الشام، يحترف التجارة في القرن السادس الهجري، حيث يشير في كتابه إلى أنه فرغ منه عام ٥٧٠ هجرية، وقد قام بتحقيق هذا الكتاب الأستاذ البشري الشوربجي ونشرته مكتبة الكليات الأزهرية عام ١٩٧٧.

(٤) لمعرفة مفصلة انظر شوقي دنيا: «الفكر الاقتصادي لدى جعفر الدمشقي». بحث منشور في مجلة أضواء الشريعة، كلية الشريعة، الرياض سنة ١٤٠١هـ.

(٥، ٦) الدمشقي: «الإشارة إلى محاسن التجارة». ص ٨٠، مرجع سابق.

ومعنى ذلك أن الفائض ضروري للمحافظة على المال وتنميته والتأمين ضد أي حادثة. وبعبارة أخرى فهو يرى أن يكون الدخل = الاستهلاك + الفائض.

ثانياً: بعد أن أكد على ضرورة توافر الفائض أخذ يوضح مجالات الإنفاق بما يضمن رشد توزيع الدخل على وجوه الإنفاق المختلفة.

فيقول: «أما إنفاق المال فينبغي أن يحذر فيه خمس خصال هي: اللؤم والتقتير والسرف والبذخ وسوء التدبير»[1] وعرف اللؤم بأنه «الإمساك عن إعطاء الغير من معاونات وصلات ومساعدات لذوي الحاجة على قدر الطاقة والإمكان»[2]، وبعبارة أخرى فقد بين أن اللؤم هو عدم الرشد في الإنفاق الاجتماعي. وعرف التقتير بأنه «التضييق فيما لا بد منه ولا مدفع له مثل أقوات الأهل ومصالح العيال»[3]. أي أنه عدم الرشد في الإنفاق الاستهلاكي بتدنيه عن المستوى المناسب.

وعرف السرف بأنه «الانهماك في اللذات وإتباع الشهوات»[4]، والبذخ هو محاكاة الطبقات الأكثر غنى فهو «أن يتعدى الرجل ما يتخذه أهل طبقته وطوره فيما يتغذى به أو ما عساه أن يلبسه طلباً للمباهاة» أما سوء التدبير فهو عدم الدخل برشد بين النفقات المختلفة «فيسرف في باب ويقتر في باب آخر»[5].

وبهذا يصل إلى أن الصيغة الرشيدة التي تكون عليها معادلة توزيع الدخل هي ما حددتها قواعد الإسلام من أنه يتوزع على وجوه الإنفاق الثلاثة الاستهلاك والاستثمار وحقوق الغير.

ثالثاً: أكد الدمشقي على ضرورة توافر الفائض القومي، أي: أن يكون دخل المجتمع أكبر من استهلاكه. حتى تستطيع الدولة مواجهة متطلبات النمو،

(١، ٢) نفس المصدر، ص ٨٢.

(٣) نفس المصدر، ص ٨٢.

(٤، ٥) الدمشقي: «الإشارة إلى محاسن التجارة»، ص ٨٢، ٨٣.

وتدعيم الرخاء في المستقبل. والأمن من أي طارىء يحدث... وقد شبه ذلك تشبيهاً مجسداً محسوساً في عبارته التي يقول فيها: «واعلم أن حاصل المملكة إذا كان بإزاء مؤنها كانت كالسفينة وسط البحر الذي قد أحكم أمرها على هدوئه، ولم يؤمن عليها من الغرق في اهتياجه. وإن كان حاصلها دون ما يلزم لها حملت قومها على فتح المماطلة، وعدت بهم عن تدبير أمرها في المطالبة بالعاجل منها، وأخطرت بدمائهم وأموالهم، وما كان يجري من سعيهم مفسداً لأمرهم في مستقبل الزمان. وأما إن كان حاصلها أكثر مما يلزم فأوضح صلاحاً من أن يحتاج إلى تمثيل أو تعديد[1].

بهذه العناية اهتم الدمشقي في فترة مبكرة جداً في تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث بموضوع يعتبر من أهم المواضيع الاقتصادية المعاصرة.

هذا هو مفهوم الفائض وأهميته في الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي. وقد تبين لنا من خلال ذلك أن الفائض محكوم بعاملين هما: الدخل والاستهلاك أو الإنفاق. وإن التأثير في حجم الفائض يتوقف على التأثير في الدخل أو في الإنفاق أو فيهما معاً.

وفي المطلبين التاليين نعرض لهذين العاملين من وجهة النظر الوضعية ووجهة النظر الإسلامية.

---

(١) الدمشقي: نفس المصدر. ص ٩٥.

المطلب الثاني:

الفائض والدخل

من الجلي الواضح أن الدخل هو مصدر الفائض، فإذا لم يكن للشخص دخل، فلن يكون له فائض، وكلما زاد الدخل اتجه الفرد إلى تكوين الفائض.

ومن زاوية الدخل والفائض تثور مسألة مكونات الدخل ونوعيته بدرجة أكبر من حجم هذا الدخل.

وفي الفقرات التالية نعرض لموقف الاقتصاد الوضعي ثم لموقف الاقتصاد الإسلامي من هذا الموضوع.

□ **الفائض والدخل في الاقتصاد الوضعي:**

انطلق الاقتصاد الكلاسيكي[1] في نظرته للفائض والدخل من منطلق توزيع الدخل، أو بعبارة أخرى التركيز على نوعية هذا الدخل وصورته التي يتمثل فيها من ربح أو أجر أو ريع أو فائدة.

وقد أكد على أن الدخل الذي يتحول إلى فائض، والذي بدوره يتحول إلى تراكم رأسمالي إنما هو فقط نصيب المنظمين من الدخل، وبعبارة أوضح هو الدخل المتمثل في صورة الأرباح حيث إن أرباب الريع، وهم ملاك الأراضي تأخذ مدخراتهم صورة المكتنزات، أو الاستثمارات العقيمة كالبناء وشراء الأراضي هذا مع زيادة ميلهم الاستهلاكي، أما أصحاب الأجر وهم العمال فإن دخولهم تتجه اتجاهاً استهلاكياً كاملاً، وكل زيادة في دخولهم تمتصها إنفاقات استهلاكية جديدة.

وهكذا فقد خلص الفكر الاقتصادي الكلاسيكي إلى أن المعول فيما يتعلق بعلاقة الدخل بالفائض ليس هو حجم الدخل، وإنما هو هيكل توزيع

---

(١) يقصد بالاقتصاد الكلاسيكي ذلك الصرح الفكري الاقتصادي الذي قام على يد المدرسة الانجليزية الاقتصادية التقليدية، والتي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر ومن أبرز أعلامها: آدم سميث، وريكاردو، ومالتس، وميل وغيرهم.

الدخل فكلما كان ذلك لصالح الأرباح فإن الفائض ينمو ويتحول إلى تراكمات رأسمالية منتجة[1].

وانطلاقاً من ذلك صيغت السياسة الاقتصادية في شكل المناداة بالاختلال في هيكل توزيع الدخل لصالح الأرباح إذ هي مصدر الإدخار من جانب ومحدد للاستثمار من جانب آخر.

وحيث إن نصيب الملاك من الدخل وهو الريع هو بطبيعته، وفي غمار حركة النمو غير قابل للنقصان بل يتجه للزيادة، فإن الممكن الوحيد لتزايد الأرباح هو التخفيض المستمر في نصيب الأجور فذلك هو الضمان أمام استمرار التراكم، ومن ثم النمو. ومع ذلك فقد تنبأ ريكاردو بأن الأرباح هي التي تتناقص في النهاية ومن ثم فسوف يحدث الركود ويتوقف النمو[2].

والتحليل الماركسي في ذلك لم يخرج عن هذا الإطار، وإن كان باستخدام أدوات تحليلية مختلفة. لقد سلك بأن الفائض والتراكم إنما يقوم بهما الرأسمالي مغتصباً في ذلك حق العامل مكوناً ما أسماه فائض القيمة. ووصل بتحليله هو الآخر إلى تناقص معدلات الأرباح، ومن ثم توقف التراكم والنمو[3].

ولم تتكشف بوضوح مخاطر هذه النظرة الكلاسيكية الداعية إلى مزيد من اختلال توزيع الدخول بغية تحقيق الفائض من الناحية الفكرية إلا على يد التحليل الكينزي الذي توصل إلى أن انخفاض الأجور هو من جهة له حدود،

---

(١) انظر عرضاً مفصلاً لنظريات توزيع الدخل وعلاقته بالفائض والتراكم ما يلي:
Harold Lydall, A Theory of income distribution (Laren Don. Press. Oxford, 1979), Part. 1.
W.C. Peterson, Income, Implyment and Economic Growth (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1978.
د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». ص ١١٥ وما بعدها، مرجع سابق؛ د. محمد عبد العزيز عجمية: «التنمية الاقتصادية». ص ٤٧ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) د. سعيد النجار: «تاريخ الفكر الاقتصادي». ص ١٥١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) د. رفعت العوضي: «منهج الإدخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي». ص ٢٢ وما بعدها نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨١.

ومن جهة ثانية فإنه يرتب نقصاً في الطلب، والمنظم لا يكون الفائض ويستثمره من منطلق القدرة على ذلك فحسب وإنما يتوقف ذلك أساساً على توافر الحافز على الاستثمار، وهو المزيد من الأرباح الناتجة من الطلب المتزايد على منتجات الاستثمار، ولا يكون هذا الطلب بصورة ملاحظة فئة الدخل المرتفع إذ هي ذات ميل مرتفع للإدخار وإذن فلا بد من إدخال الفئات ذوات الدخول المحدودة في جوهر العملية. ومن ثم فلا بد من مراعاة قدراتها الشرائية. وبهذا فقد خلص إلى أن مزيداً من عدالة توزيع الدخل تحقق المزيد من الفائض والتراكم.

وبهذا فقد أخذ الاقتصاد الوضعي يتحول من الدعوة إلى سوء توزيع الدخل إلى الدعوة إلى عدالة توزيعه حيث إن ذلك يحقق المزيد من التراكم[1].

وفي الحقيقة فإن هذا اتجاه صحيح، ولكنه بمفرده غير كاف إذ لا بد من الاهتمام بترشيد إنفاق الدخل والتركيز على ضوابط السلوك الإنفاقي. فقد أشار تقرير للبنك الدولي للإنشاء والتعمير إلى أن تجارب الدول النامية أثبتت عدم وجود علاقة قوية بين طبيعة توزيع الدخل ومعدل التراكم، فبعض الدول حققت معدلات أعلى للتراكم مع مساواة نسبية في توزيع الدخل مثل الصين، وبعضها حقق ذلك مع سوء توزيع الدخل مثل البرازيل، وبعضها لم يحقق معدلاً مرتفعاً مع عدالة التوزيع مثل بورما، ومع سوء التوزيع مثل السنغال. وخلص من ذلك إلى أن عملية التراكم تحكمها قواعد وضوابط أخرى[2]. وهذا في نظر الباحث لا يغض من أهمية عدالة توزيع الدخل كما قد يوحي هذا التقرير وإن كان مجرد ذلك غير كاف[3].

---

(١) د. رفعت المحجوب: «الطلب الفعلي». ص ٩١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) W. Bank, World Development Report, 1980, p. 37.

(٣) شوقي دنيا: «الإسلام والتنمية الاقتصادية». ص ٢٨١ وما بعدها، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٩.

□ **الفائض والدخل في الاقتصاد الإسلامي:**

اهتم الاقتصاد الإسلامي بعلاقة الدخل بالفائض من منطلق مغاير هو العدالة في توزيع الدخول. ونظراً لأهمية كل من التراكم وعدالة توزيع الدخل فقد عمل الاقتصاد الإسلامي على تحقيق الاتساق بين المطلبين، وذلك بتدخله على مستوى الإنفاق والضوابط الحاكمة له، والتي تعمل على توفير الفائض بغض النظر عن الشكل الذي يتخذه[1].

ومن المسلم به إسلامياً أن دخل الفرد متى كان متدنياً بشكل حاد فإنه لن يتمكن من تحقيق فائض، ومن ثم فقد عمل على تلافي تلك الأوضاع التي تجعل من هذه الحالة ظاهرة اجتماعية بما أقامه من مؤسسة الزكاة وغيرها من المؤسسات.

كذلك فقد حرص الإسلام على إقامة علاقة متوازنة بين حق الملكية وحق العمل في الحصول على الدخل بحيث لا يوجد ظلم من طرف لآخر. فقد فتح أمام العمل أن يعمل بأجر محدد مع رأس المال يتحدد في ضوء إنتاجية العمل ومشقته وفي ضوء الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة. وقد التزمت الدولة الإسلامية بتأمين مستوى الكفاية للعاملين في أجهزتها، ومن حقها وعليها أن تؤمن ذلك للعاملين لدى الأجهزة الخاصة.

وفكرة أجر حفظ الحياة الذي يترجم خطأ بأجر الكفاف (Subsistence Wage) غريبة تماماً على الاقتصاد الإسلامي.

كما قد فتح الإسلام أمام العمل أن يعمل مع رأس المال بأسلوب المشاركة في العائد واقفاً معه على قدم المساواة في الحصول على الأرباح نظير ما يقدمه من جهد إداري على أن يتحمل رأس المال كافة الخسائر التي قد تحدث لا عن إهمال أو تعدي.

وهكذا أكد الاقتصاد الإسلامي على مبدأ العدالة من جهة، واستوعب حركة التنمية من جهة أخرى، إذ ليس حرمان العمل من الأجر المناسب مصدر نمو وتقدم وإنما هو مصدر تعثر وتوقف وذلك لما يرتبه من تدهور في مستوى

---

(١) سنعرض لذلك مفصلاً في المطلب التالي.

الطلب، ومن ثم في الإيرادات والأرباح، وأخيراً في الاستثمار كما أن ارتفاع الأجر قد يؤدي إلى ارتفاع الإنتاجية التي تعمل على خفض تكاليف الإنتاج.

وبهذا فقد أدخل الاقتصاد الإسلامي فئة العمال في ميدان الإنتاج وتحقيق الدخول المرتفعة التي تجعلها في عداد الأغنياء، ومن ثم تصبح مطالبة بتوفير الفائض.

ومن ناحية أخرى فقد أباح الاقتصاد الإسلامي لملاك الأراضي الحصول على دخل مناسب وعادل كعائد على أراضيهم غير متخوف من إهداره وتبديده، إذ أن تكوين الفائض للقادر عليه في ظل الاقتصاد الإسلامي ليس عملية شخصية بحتة تتوقف على رغبة الفرد أوعدم رغبته. وإنما هو عملية اجتماعية تخضع لرقابة الدولة وإشرافها[1] وإذا لم ينضبط السلوك الفردي، استثماراً واستهلاكاً عده المجتمع باسم الإسلام سفيهاً وفرض عليه من القيود ما يحول دون ذلك.

ومعنى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي قد أدخل الفئة الثالثة من أرباب الدخول في لب عملية تكوين الفائض وبذلك فقد أشرك كل فئات المجتمع في عملية التمويل ومن جهة أخرى فقد تمكن من تحقيق مطلب عدالة التوزيع الذي لا يقل أهمية عن مطلب تكوين الفائض.

□ تنمية الدخل مطلب إسلامي:

إن تنمية الدخل تنمية متوازنة في سبيل تحقيق الفائض فوق أنه أمر فطري فإن الإسلام قدمه على أنه نهج إسلامي يجب اتباعه. إذ يحظر الإسلام تعطيل أي مورد أو طاقة طالما أمكن تشغيلها، والمسؤولية في ذلك تضامنية بين الدولة والأفراد، فمن لا معرفة له بوجود تثمير المال فإن يده ترفع عنه ويدفع إلى يد رشيدة فالسفيه في الشرع الإسلامي هو من لا يحسن التصرف في ماله ولا يد له بتثميره[2].

---

(١) سنعرض لذلك مفصلاً في المطلب التالي.

(٢) الزمخشري: «الكشاف» ج١ ص٥٠٠، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٦٦؛ ابن العربي: «أحكام القرآن». ج ١ ص ٣٢٢، مرجع سابق؛ الجصاص: «أحكام القرآن». ج ٢ ص ٦٠ وما بعدها.

كما يوجب الإسلام أن يكون استثمار الأموال بما يحقق أكبر قدر ممكن من المصلحة الخاصة والاجتماعية ومصدر القول بذلك قوله تعالى: ﴿ولا تَقْرَبوا مالَ اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾[1] وفي آية أخرى: ﴿وابْتَلُوا اليتامى حتَّى إذا بلغوا النِّكاحَ فإن آنستم منهم رُشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾[2].

وقد فهم علماؤنا من ذلك ما يشهد لهم بالبراعة والقدرة التحليلية الاقتصادية ونستشهد على ذلك بشرح الإمام الرملي لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ حيث يقول: «ويتصرف الولي أباً أو غيره بالمصلحة وجوباً لقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾.. ومقتضى ذلك امتناع تصرف استوى طرفاه، وهو كذلك لانتفاء المصلحة، ويجب على الولي حفظ مال المولى عليه من أسباب التلف واستنماؤه قدر ما يحتاج إليه في مؤنته من نفقة وغيرها.. ولو كان للصبي كسب لائق به أجبره الولي على الاكتساب ليركنن به في ذلك. ويندب شراء عقار له بل هو أولى من التجارة عند حصول الكفاية من ريعه. ويبني داره بالطين والآجر لا باللبن والجبس لأن اللبن قليل البقاء وينكسر عند النقض والجبس كثير المؤونة بل يلصق بالطوب فيفسده. وهذا ما نص عليه الشافعي. وجرى عليه الجمهور وهو المعتمد حتى في بلد معتاد فيها البناء باللبن. ولا يبيع عقاراً لأن العقار أنفع وأسلم مما عداه. ويجب على الولي أن ينفق على الطفل بالمعروف فإن قصر أثم، وإن أسرف ضمن وأثم، ولو ترك عمارة عقاره أو إيجاره حتى خرب مع القدرة على ذلك أثم وضمن في أحد الوجهين»[3]. من هذه الفقرات الرائعة التي تضع الكثير من فقهائنا في المصاف الأول بين رجال التحليل الاقتصادي يبين لنا الإمام الرملي، رحمه الله، كيف يجري اختيار المشروعات واختيار أسلوب الاستثمار «وتكتيكه»، وتحليل التكاليف والإيرادات. وأهمية عمليات الصيانة.

ويبين لنا أن ذلك كله حكم شرعي من نص قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا

---

(١) سورة الأنعام: الآية رقم ١٥٢.

(٢) سورة النساء: الآية رقم ٦.

(٣) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٤ ص ٣٦٣ وما بعدها، مرجع سابق.

مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾ وأن القيام بذلك ليس مجرد سلوك اقتصادي يقوم به أو لا يقوم إنه فرض ومن يتركه يعاقب قانوناً ويغرم بالتعويض ويأثم عند الله.

وإذا كان هذا في مال اليتيم وكيفية إدارته فما بالنا بأموال المسلمين، وإدارتها من قبلهم ومن قبل ولي الأمر، وإذا كان ذلك في تنمية الموارد المالية فماذا عن الموارد أو الطاقات البشرية؟

نتعرف على ذلك من مواقف كثيرة لفقهائنا، رحمهم الله، ومنها ما أشار إليه الرملي طبقاً لتوجيه الآية القرآنية الكريمة ﴿وابتلوا اليتامى.. الآية﴾ يقول الرملي: «ويختبر في المال ليعلم رشده. ولد التاجر بالبيع والشراء.. وولد الزارع بالزراعة والنفقة على القوام بها، وولد المحترف بما يتعلق بحرفته أو حرفة أبيه، ونقل الماوردي أنه يدفع إليه نفقة يوم لمدة شهر. ثم نفقة أسبوع لمدة شهر ثم نفقة شهر. وهناك خلاف في اعتبار الحرفة هل هي حرفة الوالد أم الحرفة التي يبغيها الطفل. وتختبر المرأة بما يتعلق بالغزل والقطن لمن تخرج وصون الأطعمة»[1].

نجد من نص الآية الكريمة التي نصت على إجراء الاختبار والتدريب للأطفال قبل بلوغهم حتى إذا بلغوا بلغوا راشدين. أنه يجب أن يشب الأطفال ذكوراً وإناثاً على كونهم طاقة إنتاجية رشيدة تحسن استثمار الأموال وإنفاقها.

وبالوصول بمصلحة المسلمين إلى أقصى قدر ممكن نص العلماء على أن الحاكم ملزم بتعيين الفاضل وعزل المفضول تكثيراً لمصالح المسلمين[2].

وفي الحرص الإسلامي الكامل على تنمية الإنتاج والدخل والحرص على تشغيل كل طاقة ومورد نجد الحديث الشريف الآتي: «جاء رجل يسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له الرسول: أما في بيتك شيء؟ قال: بلى. حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه. قال: إئتني بهما. فأتاه بهما.

(١) الرملي: نفس المصدر. ج ٤ ص ٣٥٢.

(٢) العز بن عبد السلام: «قواعد الأحكام» ج ١ ص ٦٩، مرجع سابق.

فأخذهما الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال: من يشتري هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال: من يزيد؟ مرتين أو ثلاثاً؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهمين فأعطاه إياهما وأخذ الدرهمين فأعطاهما الرجل، وقال إشتر بأحدهما طعاماً وانبذه إلى أهلك واشتر بالآخر قدوماً فائتني به فشد رسول الله صلى الله عليه وسلم عوداً بيده. . ثم قال له: إذهب فاحتطب وبع ولا أرينك خمسة عشر يوماً. فذهب الرجل يحتطب ويبيع فجاء وقد أصاب عشرة دراهم فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة. إن المسألة لا تصح إلا لذي فقر مدقع أو لذي غرم مفظع أو لذي دم موجع»[1].

هذا الحديث الشريف ثري كل الثراء بعطائه الاقتصادي الذي من بين جوانبه حرص الرسول ، عليه الصلاة والسلام، على ضرورة ألا يكون هناك استهلاك دون المساهمة في الإنتاج طالما كان ذلك ممكناً حتى لا ترجح كفة الاستهلاك فيقل الفائض. كذلك ظهر حرصه عليه السلام الشديد على تشغيل الطاقة العاطلة وتحويلها إلى طاقة منتجة. ومن دلالاته أن الاستثمار يتطلب طاقات وأموالاً ومعدات. وقد ظهر جلياً ضرورة توافر التمويل الاستهلاكي حتى يتم التمويل والاستثمار.

فقد أمن الرسول صلى الله عليه وسلم، لهذا الرجل أهم حاجة استهلاكية وهي الطعام حيث قسم المبلغ إلى قسمين قسم يوجه لأهم حاجات الاستهلاك، وقسم يستثمر. وقد تعمد الرسول صلى الله عليه وسلم، أن يجعل الرجل يمارس عملياته الإنتاجية أو الاستثمارية من تقطيع للحطب وتجميع له ونقله ثم بيعه لمدة زمنية مناسبة حتى يظهر ملموساً الأثر الاقتصادي الكبير للقيام بتلك العملية. فبعد خمسة عشر يوماً جاء الرجل برصيد صافٍ بعد النفقات الجارية خلال تلك المدة إذ من غير المعقول أن يكون خلال تلك المدة بلا طعام على الأقل، ومن ثم فإن مبلغ العشرة دراهم هو فائض صافٍ، ولا شك أن

---

(١) رواه الترمذي، والنسائي وأبوداود، وقال فيه الترمذي حديث حسن. انظر المنذري: «الترغيب والترهيب». ج ١ ص ٥٩١، مرجع سابق.

ذلك أثر بارز يوضح به الحديث مدى أهمية الاستثمار فدرهم واحد مع توظيف القدرة البشرية عليه يدر دخلاً يصرف منه على أغراض الاستهلاك وفي خلال خمسة عشر يوماً يفيض منه عشرة دراهم فعائد الاستثمار هنا زاد عن معدل ١٠٠٠ ٪ خلال خمسة عشر يوماً فقط.

واتباعاً لذلك جاء التطبيق الإسلامي الصحيح على يد عمر، رضي الله عنه، عندما قال للقراء: «يا معشر القراء ارفعوا رؤوسكم فقد وضح الطريق واستبقوا الخيرات ولا تكونوا عالة على المسلمين»[١]، هنا حرص كامل على عدم وجود عالة بين المسلمين بل الكل منتج والكل معطٍ[٢].

المطلب الثالث:

الفائض والاستهلاك

□ الفائض والاستهلاك في الاقتصاد الوضعي:

من دراسة وتحليل الفكر الاقتصادي والسياسة الاقتصادية الوضعية نرى أن الاقتصاد الوضعي وقف من عنصر الاستهلاك، وعلاقته بالفائض موقفاً فيه الكثير من الاضطراب والتعارض.

فمن جهة نجد الاقتصاد الاشتراكي الذي قام لرفع مستوى معيشة العمال، ورفع الظلم والاستغلال عنهم إلّا أنه من الناحية العملية قد مارس في معظم حالاته ضغوطاً عنيفة على الاستهلاك لتلك الفئة خاصة في القطاع الزراعي من أجل الارتفاع بمستوى معدلات التراكم مستخدماً في ذلك مختلف السياسات الاقتصادية، السعرية والضريبية والتمويلية[٣]. ومن باب الإنصاف أن نقول أن هذا الاقتصاد بدأ يلتفت نحو تدعيم الاستهلاك وتوسيع نطاق الإشباع للحاجات الاستهلاكية.

---

(١) ابن الجوزي: «تاريخ عمر بن الخطاب. ص ٢١٧، دار إحياء علوم الدين، دمشق ١٣٩٤هـ.

(٢) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٣٥، مرجع سابق.

(٣) أ. هـ. هانسون: «المشروع العام والتنمية الاقتصادية». ص ١٥٥، مرجع سابق.

وفي الاقتصاد الرأسمالي نجده حتى مجيء كينز، قد نظر في جملته للاستهلاك على أنه عدو للفائض ومن ثم اتجهت السياسات الضريبية لتدعيم الإدخار والتقليل من الاستهلاك.

وفي التحليل الكينزي نجد أن عنصر الاستهلاك ما زال يحتل مكاناً بارزاً، ولكن من منظور آخر فليس هو بالضرورة عدواً للتراكم بل إن الفائض في نموه يمر بنمو الاستهلاك. فالفائض ينمو بنمو الدخل الذي ينمو بنمو الاستثمار الذي ينمو بنمو الاستهلاك عن طريق المعجل (Accelerator) ومن جهة أخرى فقد دخل الاستهلاك كعنصر محدد للنمو من حيث تأثيره في الطلب الفعلي[1].

وبرغم هذا التحول في الفكر الاقتصادي تجاه عنصر الاستهلاك إلّا أن تأثير الدخل ما زال مسيطراً خاصة في مجال قضية تنمية العالم المتخلف فانصرف الفكر إلى دراسة مشكلة التراكم من مدخل الدخل والمقدرة على تكوين الفائض دون أن يعني بمدخل الإنفاق أو الاستهلاك مع أنه كان في نظر الكثير من الاقتصاديين المعاصرين أجدى. ومن ثم بدأ التركيز على إستراتيجية إشباع الحاجات الأساسية كمدخل أساسي للتنمية، وكأسلوب فعال لعلاج مشاكلها التمويلية[2].

□ **الفائض والاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي:**

إذا كان الدخل عاملاً أساسياً في تكوين الفائض فكذلك نمط الإنفاق وخاصة منه الإنفاق الاستهلاكي.

وفي إطار الاقتصاد الإسلامي نجد معادلة إنفاق الدخل تأخذ الشكل التالي:

---

(١) د. رفعت المحجوب: «الطلب الفعلي». ص ١٢٧، مرجع سابق.
د. حسين عمر: «اقتصاديات الدخل القومي». ص ٥٠، وكذلك ص ١٥٥، مرجع سابق.

(٢) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». ص ٢١٥، مرجع سابق.
محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٨٧، مرجع سابق.

الدخل = الإنفاق الاستهلاكي + الإنفاق الاستثماري + الإنفاق الاجتماعي

والمقصود بالإنفاق الاجتماعي كل إنفاق ينفقه المسلم على غيره، ويدخل في ذلك الزكاة والضرائب وكذلك مختلف وجوه الإنفاق على الغير.

والفرد في الإسلام ملتزم بهذا التقسيم الإنفاقي متى كان دخله يسمح بذلك بل وملزم بإعطاء كل إنفاق حقه دون زيادة أو نقصان. فالتوازن الإنفاقي أمر مفروض إسلامياً، ولا ينصرف التوازن الإنفاقي بالضرورة إلى التساوي الحسابي بين وجوه الإنفاق الثلاثة، وإنما التوازن هو إعطاء كل إنفاق حقه.

وقد رتب الإسلام هذه الوجوه الإنفاقية فعلى الفرد أولاً أن يبدأ بالإنفاق الاستهلاكي، وما لا بد منه من إنفاق استثماري يؤمن مستوى الكفاية من الانفاق الاستهلاكي ثم بعد ذلك يبرز واضحاً الإنفاق الاستثماري والإنفاق الاجتماعي. فالإنفاق الاجتماعي لا يكون إلّا بعد الإنفاق الذاتي إذ هو بنص القرآن الكريم من العفو.

ومعنى ذلك أن الاقتصاد الإسلامي لا يرى ضغط الاستهلاك إلى الحد الأدنى كما يرى ارتفاعه فوق مستوى الكفاية مع إدخال المنتجات الكمالية المناسبة في هذا المستوى.

ونلاحظ هنا أن الاقتصاد الإسلامي قد حرص على وجود فجوة بين الدخل وبين الاستهلاك وقد حرص على تزايد ونمو هذه الفجوة بصفة مستمرة، وذلك بحثه على الزيادة غير المحدودة في الإنتاج والدخل وربطه في الوقت نفسه الاستهلاك بمستوى الكفاية. وليس هناك ارتباط طردي خطي بين زيادة الدخل وزيادة الاستهلاك بمعنى الميل الحدي للاستهلاك إسلامياً متناقص بل يصل إلى الصفر عند المستويات المرتفعة من الدخل، وليس في هذا مخاطر على دوام النمو حيث إن الفجوة المتزايدة هذه تنصرف إلى الإنفاق الاجتماعي والإنفاق الاستثماري. ومهمة الإنفاق الاستثماري تأمين مستوى الكفاية من جهة وتنميته والارتفاع به من جهة أخرى. وهكذا نجد أنه بتزايد مستوى الدخل يتزايد معه الإنفاق الاجتماعي بمعدلات أعلى، وفي ذلك يقول صاحب

«سبل السلام»: «والكسب الممدوح المأجور فاعله هو ما كان لطلب الكفاية له، ولمن يعوله أو الزائد على ذلك إن كان يعده لقرض محتاج أو صلة رحم أو إعانة طالب علم أو نحوه من وجوه الخير»[1].

□ التوازن الإنفاقي في الإسلام:

في الفقرة السابقة عرضنا لوجوه الإنفاق التي ترد على الدخل في ضوء اقتصاد إسلامي، وقلنا إنه لا بد من قيام توازن بينها حتى يكون الفرد رشيداً في إنفاقه فما هو هذا التوازن وكيف يتحقق؟ نتعرف على ذلك عن طريق تحديد مفهوم ومجال الإسراف والتبذير من جهة وكذلك مفهوم التقتير والبخل ونطاقهما من جهة ثانية. وهل يدخلان على وجوه الإنفاق الثلاثة أم يقتصران على بعضها.

أولاً ـ مفهوم الإسراف والتبذير ومجالهما:

تبذير المال في اللغة إفساده وإنفاقه في السرف، وهو تفريق المال في غير حقه وهو الإنفاق في المعاصي، وهو أن يبسط يده في الإنفاق حتى لا يجد منها ما يقتاته[2].

وقال الراغب: «السرف تجاوز الحد في كل فعل يفعله الإنسان، وإن كان في الإنفاق أشهر، ويقال تارة اعتباراً بالقدر وتارة اعتباراً بالكيفية»[3].

ولا يخرج المعنى الشرعي كثيراً عن المعنى اللغوي. قال تعالى: ﴿كُلوا مِن ثَمرِه إذا أثمَر وآتوا حَقَّهُ يوم حَصَادِه ولا تُسرِفوا إنه لا يُحبُّ المسرفين﴾[4] وفيها قال الطبري بعد أن سرد الكثير من الأقوال في مفهوم السرف: «والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال إن الله تعالى نهى بقوله ولا تسرفوا عن جميع

(١) الصنعاني: «سبل السلام». ج ٤ ص ٣٥١، مرجع سابق.

(٢) ابن منظور: «لسان العرب». ج ٥ ص ١١٤؛ الفيروز آبادي: «القاموس المحيط». ج ٢ ص ١٥٦، مراجع سابقة.

(٣) الراغب: «المفردات». ص ٣٣٧، مرجع سابق.

(٤) سورة الأنعام: الآية رقم ١٤١.

معاني الإسراف، ولم يخص منها معنى دون معنى، وإذا كان ذلك كذلك وكان الإسراف في كلام العرب الإخطاء بإصابة الحق في العطية إما بتجاوز حده في الزيادة، وإما بتقصير من حده الواجب كان معلوماً إن المفرق ماله مباراة والباذله للناس حتى أجحفت به عطيته متجاوز حد الله وكذلك المقصر في بذله فيما الله أمر ببذله فيه»[1].

وقال القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿والـذين إذا أنفقوا لم يسـرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً﴾: اختلف المفسرون في تأويل هذه الآية فقال النحاس: ومن أحسن ما قيـل في معناه إن من أنفق في غـير طاعـة الله فهو الإسراف، ومن أمسك عن طاعة الله فهو الإقتار، ومن أنفق في طاعة الله فهو القوام، وقال ابن عباس: من أنفق عشر آلاف في حق فليس بسرف، ومن أنفق درهماً في غير حق فهو سرف. والوجه أن يقال إن النفقة في معصية أمر محظور قد حظرت الشريعة قليله وكثيره، وكذلك التعدي على مال الغير. وهؤلاء الموصوفون منزهون عن ذلك. وإنما التأديب في هذه الآية هو في نفقة الطاعات في المباحات، فأدب الشرع فيها ألا يفرط الإنسان حتى يضيع حقاً آخر أو عيالاً ونحو هـذا، وألا يضيق أيضاً ويقـتر حتى يجيع العيـال ويفرط في الشح»[2].

وقال المناوي في شرحه لقـوله صـلى الله عليه وسلم: «وآفـة الجود السرف»: (السرف صرف الشيء فيما ينبغي زائداً على المقاصد الشرعية، والجود إعطاء ما ينبغي لمن ينبغي، والتبذير صرفه فيما لا ينبغي، وقال الماوردي: الإسراف تجاوز في الكمية، وهو جهل بمقادير الحقوق، والتبذير تجاوز موضع الحقوق، فهو جهل بمواقعها، وكلهما مذموم، والثاني أكثر ذماً إذ المسرف مخطىء بالزيادة والمبذر مخطىء بالكل)[3]. وقال ابن تيمية: «والإنسان ليس له أن يصرف المال إلاّ فيما ينفعه في دينه أو دنياه، وما سوى ذلك سفه وتبذير نهى الله

---

(١) الطبري: «جامع البيان». ج ٨ ص ٤٦، مرجع سابق.

(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١٣ ص ٧٢، مرجع سابق.

(٣) المناوي: «فيض القدير». ج ١ ص ٥١، مرجع سابق.

عنه بقوله: ﴿وآت ذا القربى حقَّهُ والمسكين وابن السبيل ولا تُبذر تبذيراً﴾ الآيات». قال بعض السلف: لو أنفقت درهماً في معصية الله كنت مبذراً، ولو أنفقت ملء الأرض في طاعة الله لم تكن مبذراً، والتبذير قد يكون في القدر بأن يعطي هؤلاء المستحقين فوق ما يصلح بحيث يصرف الزائد على كفايتهم إليهم، ويعدل به عمن هو أحوج إليه وأحق به منهم، وقد يكون في الأصل بأن يعطى المال في المنافع المحرمة كمهر البغي وحلوان الكاهن.. والسفيه الذي يستحق الحجر عليه يفعل هذا ويفعل ذاك[1].

وقال ابن حجر: «التبذير هو الإنفاق في غير الوجوه المأذون فيها شرعاً سواء كانت دينية أو دنيوية لأن الله تعالى جعل المال قياماً لمصالح العباد، وفي التبذير تفويت تلك المصالح أما في حق صاحب المال أو في حق غيره»[2]. وقال الجصاص: «السرف مجاوزة حد المباح إلى المحظور فتارة يكون السرف بالتقصير وتارة يكون في الإفراط»[3].

من هذا العرض لأقوال العلماء في مفهوم الإسراف والتبذير ومجالهما نخلص إلى أن الإسراف والتبذير وإن وجد اختلاف بسيط بينهما إلّا أنه يمكن النظر إليهما على أنهما شيء واحد مع الأخذ في الاعتبار الفوارق بينهما. وهما مجاوزة الحد في الإنفاق. والحد هو التقدير المتعارف عليه من ذوي الاختصاص والأمانة، ومجاوزته قد تكون مجاوز كمية أو كيفية. فقد يكون الحد هو عدم الإنفاق أصلاً كالإنفاق على شرب الخمر مثلاً وهنا يكون مجرد الإنفاق إسرافاً وتبذيراً.

وقد يكون الحد هو مقدار معين من النفقة وعندئذ يكون الإسراف والتبذير ما زاد على ذلك، وقد يكون الحد هو ترتيب معين بين الحاجات في النفقات فعدم مراعاة هذا الترتيب يعتبر تبذيراً وإسرافاً. كذلك نجد أن

(١) ابن تيمية: «نظرية العقد». ص ٦٨، ٦٩، مرجع سابق.
(٢) الصنعاني: «سبل السلام». ج ٤ ص ١٦٣، مرجع سابق.
(٣) الجصاص: «أحكام القرآن». ج ١ ص ٦٣، مرجع سابق.

الإسراف والتبذير يدخلان على وجوه الإنفاق الثلاثة، ولا يقتصران على بعضها بمعنى أنه مطلوب من الفرد ألا يسرف أو يبذر على المستوى الكلي للإنفاق فلا يحابي وجهاً دون وجه وعلى المستوى الداخلي لكل وجه من وجوه الإنفاق.

والذي نود التأكيد عليه هنا أن الإسراف والتبذير كما يدخلان على الإنفاق الاستهلاكي وعلى الإنفاق الاستثماري يدخلان كذلك على الإنفاق الاجتماعي.

وهنا قد يلتبس الأمر على البعض فلا يتصور وقوع الإسراف في هذا الوجه من وجوه الإنفاق، وهل في الطاعة إسراف وتبذير؟ وألم يقل الرسول الكريم: «الأكثرون هم الأخسرون إلاّ من قال هكذا وهكذا»[1] ومن ذلك أن قال بعض المعاصرين إنه لا يجوز إدخار ما زاد على الكفاية بل ينفق في أبواب الخير. ولكن منطق النصوص وأقوال العلماء السابقة تشير إلى غير ذلك.

ونحن نرى أن مصدر اللبس هو عدم تحديد مفهوم الطاعة تحديداً يتفق والقواعد الإسلامية، فطاعة الله تعالى هي الإنفاق على تلك الوجوه الإنفاقية الثلاثة بلا تفريط أو إفراط. وليست طاعة الله تعالى هي مجرد الإنفاق على المساكين أو على المصلحة العامة بلا تقييد ودون ضوابط. وليست النفقة على النفس والأهل أقل طاعة من النفقة على الغير ما دامت في حدود الكفاية. بل أكثر تقرباً إلى الله تعالى، وقد أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم، أن نبدأ بالنفقة على النفس فقال: «إبدأ بنفسك فتصدق عليها»[2] وفي حديث آخر: «دينار أنفقته في كذا ودينار أنفقته في كذا من أبواب الخير ودينار أنفقته على أهلك، أفضلها ما أنفقته على أهلك»[3].

---

(١) رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح: «الجامع الصحيح» «سنن الترمذي». ج ٣ ص ١٢، الناشر المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.

(٢) رواه النسائي وصححه، المناوي: «فيض القدير». ج ١ ص ٧٤، مرجع سابق.

(٣) رواه مسلم، انظر: التبريزي: «مشكاة المصابيح». ج ١ ص ٦٠٤، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، طبعة ١٩٦١، ورواه الترمذي بلفظ مغاير «أفضل الدينار دينار ينفقه الرجل على عياله»، وقال فيه حسن صحيح، ج ٤ ص ٣٤٤، مرجع سابق.

والأكثر من ذلك أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿كلوا من ثمره...﴾ الآية، إن رجلاً أخل بالتوازن الإنفاقي فأسرف في وجه الإنفاق الاجتماعي، وقتر في الإنفاق الاستهلاكي فمنعت الآية ذلك[1].

وحتى لو فرضنا أن الطاعة هي مجال معين من السلوك المالي أو غيره ـ وهذا ما لا نسلم به ـ فإنه يلحقها السرف عندئذ وينهى عنه فقد أسرف جماعة في الطاعة بهذا المفهوم الضيق فنهاهم الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك[2].

وها هو أحد علماء الإسلام الذي يشار إليه في معرض حقوق الفقراء والمحتاجين وهو الإمام ابن حزم يقول: «ولا تنفذ هبة ولا صدقة لأحد إلّا فيما أبقى له ولعياله غنى فإن أعطى ما لا يبقي لنفسه وعياله بعده غنى فسخ كله»[3] بل ذهب إلى أكثر من ذلك فاعتبر التصدق بما لا يبقي غنى معصية لله تعالى[4].

وأخيراً فهناك الحديث الشريف الذي يوضح الأمر كل التوضيح وهو: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بمثل البيضة ذهباً يبغي التصدق بها فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم أعندك مال غيرها؟ قال: لا فأخذها منه فحذفه بها وقال: يأتي أحدكم بكل ماله يتصدق به ويقعد يتكفف الناس»[5].

ولهذا قال ابن عابدين إن السفه تبذير المال، وتضييعه على خلاف مقتضى الشرع أو العقل، ولو في الخير كبناء المساجد فيحجر عليه عند صاحبي أبي حنيفة[6].

---

(١) الطبري: «جامع البيان». ج ٨ ص ٤٥، مرجع سابق.

(٢) انظر: نص الحديث الذي رواه البخاري في باب الاقتصاد في الطاعة: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت رسول الله»، الحديث.

(٣) ابن حزم: «المحلى». ج ١٠ ص ١٠٣، مرجع سابق.

(٤) ابن حزم: «المحلى». ج ٩ ص ١٧٠، نفس المرجع.

(٥) رواه أبو داود، وصححه الحاكم في المستدرك، وأقره الذهبي، انظر: المستدرك. ج ١ ص ٤١٣، مرجع سابق.

(٦) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٦ ص ١٤٧، مرجع سابق.

ومن ذلك قول عبد الله بن عمر، رضي الله عنهما، «ما أبالي لو كان لي مثل أحد ذهباً أعلم عدده أزكيه، وأعمل فيه بطاعة الله»[1].

إذن الطاعة ليست باباً معيناً من أبواب الإنفاق وإنما هي كل وجوه الإنفاق المذكورة بتوازن ومراعاة لكل منها. ومتى فهمنا ذلك فلا نختلف مع قول من قال من السلف لا سرف في الطاعة.

هذا هو مفهوم الإسراف والتبذير في ضوء النصوص الإسلامية.

ثانياً ــ مفهوم التقتير والبخل:

متى فهمنا جيداً مفهوم الإسراف والتبذير فمن السهل فهم مفهوم التقتير والبخل. فإذا سلمنا بأن الإسراف يدخل على جميع وجوه الإنفاق فإن التقتير كذلك يرد عليها كلها. وبهذا يمكن تعريف التقتير بأنه عدم تأدية أي وجه من وجوه الإنفاق المطلوبة على وجهه الصحيح. فمجاله نفقة مطلوبة لم تؤد بالقدر المطلوب وقد صاغ الإمام الغزالي هذا المعنى صياغة دقيقة بقوله: «المال خلق لحكمة ومقصود، وهو صلاحه لحاجات الإنسان. ويمكن إمساكه عن الصرف إلى ما خلق للصرف إليه، ويمكن بذله بالصرف إلى ما لا يحسن الصرف إليه ويمكن التصرف فيه بالعدل. وهو أن يحفظ حيث يجب الحفظ ويبذل حيث يجب البذل. فالإمساك حيث يجب البذل بخل والبذل حيث يجب الإمساك تبذير»[2].

وفي ضوء هذا التحليل نجد أن وجود الإسراف والتبذير معناه وجود البخل والتقتير. فالإسراف في وجه من وجوه الإنفاق يرتب تقتيراً في وجه آخر. ولذلك يقول الإمام الماوردي: «إن المال أقل من أن يوضع في كل موضع من حق وغير حق. وقال معاوية: كل سرف فبإزائه حق مضيع»[3].

---

(١) رواه البخاري، انظر: «فتح الباري». ج ٣ ص ٢٧٣، مرجع سابق، وانظر: السيوطي: «الدر المنثور في التفسير بالمأثور». ج ٣ ص ٢٣٢، الناشر محمد أمين دمج، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٣ ص ٢٥٤، مرجع سابق.

(٣) خان زاده: «منهاج اليقين». ص ٣٣١، مرجع سابق.

هذا هو مفهوم كل من الإسراف والبخل ومنه يتضح مدى ما فيهما من مخاطر اقتصادية إذ هو الإخلال بالرشد الإنفاقي، وما دام الرشد في الإنفاق قد فقد في مجتمع ما فلن يبقى له مال وإن كثر ولن يستقيم له حال. وإذن فالأمر يتطلب وجود أدوات أو تنظيمات تلزم الأفراد بل والدول بعدم التردي في ذلك فهل قدم الإسلام مثل تلك الأدوات والوسائل؟ هذا ما نعرض له في الفقرة التالية:

□ **الإلزام القانوني بتطبيق الرشد في الإنفاق:**

من أمهات القواعد الاقتصادية الإسلامية أن المال ترد عليه ملكيات متعددة، فهو ملك للفرد بوجه وملك للجماعة بوجه ثانٍ، وملك لله تعالى بوجه ثالث. ويترتب على ذلك أن الفرد في تصرفه في ماله ليس مطلق الحرية وإنما عليه أن يراعي اعتبارات الملكيات الأخرى. فالمسلم يتعامل في ماله بمنطق المتعامل في مال الله عز وجل، والذي وضع فيه حقوقاً لغيره. وبالتالي فالإنفاق الفردي ليس عملاً شخصياً ذاتياً بحتاً وإنما هو تصرف اجتماعي ينعكس أثره على غيره من أفراد المجتمع.

ومن ثم فقد وضع الإسلام للدولة وللجماعة من الوسائل والأدوات والتشريعات ما تواجه به أي انحراف في الإنفاق. فالدولة والجماعة تراقب الإنفاق الفردي والأفراد والجماعات يراقبون الإنفاق العام ولكل منهما حق الاعتراض والمنع.

فقد ألزم الدولة بتطبيق مبادىء الرشد في الإنفاق العام، وحرم عليها أي إسراف أو تقتير في وجه من وجوهه وقد تعرضنا لذلك في مناسبات سابقة ونكتفي هنا بقول الشافعي، رحمه الله، في الإنفاق العام: «كل من قام بأمر أهل الفيء من وال وكاتب وجندي ممن لا غنى لأهل الفيء عنه يعطى رزق مثله فإن وجد من يغني غناءه، ويكون أميناً فهو يلي له بأقل مما ولي لم يزد أحداً على أقل ما يحدثه أهل الغناء، وذلك أن منزلة الوالي من رعيته بمنزلة ولي اليتيم من ماله.. ولا يرزق من الفيء على ولاية شيء إلاّ ما لا صلاح إلاّ به»[1].

---

(١) الشافعي: «الأم». ج ٤، المجلد الثاني، ص ١٥٦، مرجع سابق.

وقد منع الإسلام من إضاعة المال. ومفهوم الإسلام لإضاعة المال لا يقتصر على المعنى الشائع مثل إلقاء المال في عرض الطريق، فما يفعل هذا أحد في العادة، والإسلام أجل من أن تنحصر تعاليمه في تلك المساحات الضيقة الضحلة. إن إضاعة المال كما فهمها علماء الإسلام كل تصرف لا يحقق أكبر قدر ممكن من النفع به. فمن بذل مالاً كثيراً في غرض يسير عد مضيعاً، ومن أنفق على مهم، وترك الأهم عد مضيعاً. وهذا بالتحليل الاقتصادي المجرد صدق وصواب، فهناك منفعة ضائعة تتمثل في الفرق بين المنفعة المحصلة، وما كان يمكن تحصيله من منفعة.

ومن يفعل ذلك يسمى إسلامياً سفيهاً. إذ السفيه هو من لا قدرة له على حسن التصرف في المال استهلاكاً واستثماراً وإنفاقاً على الغير. فمن يسرف في استهلاك المباحات فهو سفيه، ومن ينفق أي نفقة في محرم فهو سفيه ومن يعطي كل ماله أو جله لغيره ويبقى هو محتاجاً فهو سفيه، ومن لا يعرف وجوه تثمير ماله وتنميته فهو سفيه، هذا ما أجمعت عليه مراجع الشريعة الإسلامية[1].

والسفيه يجب الحجر عليه بنص الآية الكريمة ﴿ولا تُؤتُوا السفَهَاءَ أموالكم التي جَعل اللَّه لَكُم قياماً. . .﴾ الآية. ووضع أمواله تحت يد رشيدة من قبل الدولة تتولى تثميره، والإنفاق على السفيه منه حتى يرشد.

وإذا كان هذا إجراء حكومياً رسمياً يقف في وجه الإسراف والتبذير والسفه، فهل هناك تنظيم أو أداة حكومية تواجه حالات البخل؟

إن البخل لا يقل خطورة عن التبذير. ولو حدثت تلك الظاهرة على مستوى وجوه النفقة الثلاثة لانكمش تيار التداول والتعامل، وتدهور الإنتاج

---

(١) انظر في ذلك مختلف المصادر الفقهية والتفسيرية ومن ذلك «المدونة». ج ٣ ص ٢٢١؛ «الأم». ج ٣ مجلد ٢ ص ٢١٥؛ «أحكام القرآن»، للجصاص. ج ١ ص ٤٨٨؛ «أحكام القرآن»، لابن العربي. ج ٢ ص ٣٢٢؛ «بدائع الصنائع». ج ٩ ص ٤٤٦٣؛ «نهاية المحتاج». ج ٤ ص ٣٤٢؛ «رد المحتار». ج ٦ ص ١٤٧؛ «شرح منتهى الإرادات»، للبهوتي. ج ٢ ص ٢٩٠، وغير ذلك من المراجع.

وتوقفت الحياة. وكذلك لو حدث البخل على مستوى الإنفاق الاستهلاكي لتوقف الإنفاق الاستثماري هو الآخر. ولو بخل الناس بالإنفاق الاجتماعي لأصبح المال دولة بين الأغنياء وفسدت الحياة.

ولذلك قال العلماء يجب على البخيل أن يخرج زكاة الفطر من غالب قوت البلد لا من قوته هو[1]، ويجب أن تؤخذ منه الحقوق الاجتماعية جبراً عنه[2].

وفي الإنفاق الاستهلاكي قيل يحجر عليه، وقيل يجبر على الإنفاق بالمعروف. وفي ذلك يقول الماوردي: «وأما الشيخ الذي يبخل على نفسه في النفقة فلا يأكل حسب كفايته ولا يلبس بقدر حاله شحاً على نفسه وبخلاً وحباً للمال وجمعاً. فقد كان أبو العباس بن سريج وأبو سعيد الأصطخري يوجبان الحجر عليه بالشح والتقتير، كما يوجبانه بالسرف والتبذير لأن الله قد نهى عنهما فقال: ﴿ولا تجعل يدكَ مغلولةً إلى عُنقِكَ ولا تبسطها كُلَّ البسط﴾، وذهب سائر أصحابنا إلى أنه لا حجر عليه لأن الحجر يفيد جمع المال وإمساكه لا إنفاقه. وليس كل منهي عنه يوجب الحجر. لكن ينفق عليه جبراً بالمعروف من ماله إلّا أن يخاف عليه إخفاء ماله لعظم شحه فيمنع من التصرف فيه»[3].

وهكذا نجد التدخل الحكومي الجبري لمنع كل من الإسراف والتقتير سواء عن طريق الحجر أو غيره[4]، ومن ثم ضمان تواجد التوازن الإنفاقي الذي يحقق مبدأ الرشد بمفهومه الإسلامي.

ومن هذا يتضح لنا كيف أن الاقتصاد الإسلامي قد حافظ على الفائض سواء على مستوى الدخل أو على مستوى الإنفاق والاستهلاك.

---

(١) الباجي: «المنتقى». ج ٢ ص ١٨٩، مرجع سابق.

(٢) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ٢٤٨، مرجع سابق.

(٣) نقلا عن د. عبد السلام العبادي: «الملكية في الشريعة الإسلامية». ص ٩٥ ج ١، مرجع سابق.

(٤) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٢٤، مرجع سابق.

وأخيراً وبعد بحث المفاهيم والأساسيات التمويلية والاستثمارية ماذا قدم الاقتصاد الإسلامي للدولة من مصادر تمويلية تتولى جبايتها، وإنفاقها في مصارفها؟.

□ □ □

البَابُ الثّاني

مَصَادر التمويل العَام في الاقتِصَاد الإسْلامي



تمهيـــد:

في الباب السابق بحثنا المفاهيم الأساسية للاستثمار والتمويل. وفي هذا الباب نبحث مصادر التمويل العامة التي أقامها الاقتصاد الإسلامي، وجعل للدولة سلطة استئداء الفرائض المالية منها لتمويل مختلف النفقات والمشروعات بضوابط معينة.

لقد قدم الإسلام للدولة مصادر عامة للتمويل متعددة منها: الزكاة وتستهدف في المقام الأول تكوين وتنمية رأس المال البشري بإبعاده عن العوز والحاجة التي تشل قدراته وتعطل إمكانياته الإنتاجية. ومنها الخراج، وهي مؤسسة تستهدف تعبئة الفائض الزراعي، واستخدامه في أغراض الاستثمار المختلفة. ومنها إيرادات المشروعات الاقتصادية العامة. كذلك فهناك الضرائب التي اعترف بها الإسلام مصدراً من مصادر التمويل العامة في ظل حدود وضوابط معينة.

وهناك مصادر أخرى للتمويل العام، منها ما نبحثه في الباب القادم، ومنها ما نغض الطرف عنه في بحثنا هذا.

ونبحث تلك المصادر في الفصول التالية:

الفصل الأول: الزكاة.

الفصل الثاني: الخراج.

الفصل الثالث: إيراد المشروعات العامة والضرائب.



الفصل الأول

الزكاة
«مؤسسة تمويل رأس المال البشري»

في هذا الفصل نبحث الزكاة من الزاوية التمويلية والاستثمارية، وكيفية إقامة مؤسساتها لتمارس مهامها.

كما نعرض بقدر من الإجمال لبعض الجوانب الفقهية بقدر ما يستلزمه الهدف وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: البعد الفقهي للزكاة.
المبحث الثاني: البعد الاقتصادي للزكاة.
المبحث الثالث: بعث مؤسسة الزكاة.

المبحث الأول:

البعد الفقهي للزكاة

في هذا المبحث نهتم بوعاء الزكاة وسعرها ونصابها، وما أثير حول تلك المسائل من مواقف معاصرة، وأخيراً نعرض للمكلف بالزكاة، وموقف الرعايا غير المسلمين منها، بقدر كبير من الإيجاز والإجمال. وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: وعاء الزكاة.
المطلب الثاني: نصاب الزكاة.
المطلب الثالث: سعر الزكاة.
المطلب الرابع: المكلف بالزكاة، وموقف غير المسلمين منها.

المطلب الأول:

وعاء الزكاة

وعاء الزكاة هو المال العيني. قال تعالى: ﴿خُذ من أموالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكِّيهِم بها﴾.. الآية[1]، وفي آية أخرى ﴿يا أيها الذين آمنوا أَنفِقُوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم﴾[2]، وفي آية ثالثة ﴿كلوا من ثَمَرِهِ إذا أثمر وآتوا حقَّه يوم حَصَادِهِ﴾[3]، وفي آية رابعة ﴿والذين يَكنِزون الذهبَ والفضةَ ولا يُنفِقُونَهَا في سبيل اللّـهِ فَبَشِّرْهُم بعذابٍ أليم﴾[4].

(١) سورة التوبة: الآية رقم ١٠٣.
(٢) سورة البقرة: الآية رقم ١٦٧.
(٣) سورة الأنعام: الآية رقم ١٤١.
(٤) سورة التوبة: الآية رقم ٣٤.

وقد أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة من الزروع والثمار والأنعام والفضة والذهب على خلاف بين العلماء في أصناف منها مع اتفاقهم على أنه قد أخذت من أجناسها الزكاة[1].

وذهب جمهور العلماء ما عدا الظاهرية إلى وجوب الزكاة في عروض التجارة عملاً بنص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سمرة بن جندب أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نخرج الزكاة مما نعده للبيع «وأخذاً بالقياس من أن العروض التجارية مال مقصود به التنمية فأشبه الأجناس الثلاثة الحرث والماشية والذهب والفضة التي فيها الزكاة باتفاق الجميع[2].

وواضح أن رأي أهل الظاهر في ذلك لا يعول عليه حتى مع التسليم لهم جدلاً بعدم صحة الحديث السابق. فالقياس الصحيح يقضي بذلك. ولذلك قال أبو عبيد في هذا القول: «إنه ليس من مذاهب أهل العلم عندنا»[3].

وذهب الأحناف والشافعية والحنابلة وبعض المالكية إلى أنه يشترط في المال الذي فيه الزكاة أن يكون نامياً. قال الكاساني: «ومن شروط وجوب الزكاة كون المال نامياً لأن معنى الزكاة وهو النماء لا يحصل إلا من المال النامي، ولسنا نعني به حقيقة النماء لأن ذلك غير معتبر، وإنما نعني به كون المال معدّاً للاستنماء بالتجارة أو بالأسامة لأن الأسامة سبب لحصول الدر والنسل والسمن، والتجارة سبب لحصول الربح»[4].

وقال الماوردي: «والزكاة تجب في الأموال المرصدة للنماء إما بنفسها، وإما بالعمل عليها، وقال ابن قدامة: «والفرق بين ما اعتبر له الحول وما لم يعتبر له أن ما اعتبر له الحول مرصد للنماء فالماشية مرصدة للدر والنسل وعروض

---

(١) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٦٩، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: نفس المصدر. ج ١ ص ٢٧٣.

(٣) أبو عبيد: «الأموال». ص ٥٨٦، مرجع سابق.

(٤) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٨؛ قارن بالسرخسي: «المبسوط». ج ٢ ص ١٤٩، ١٥٠، مراجع سابقة.

التجارة مرصدة للربح، وكذا الأثمان فاعتبر له الحول لأنه مظنة النماء ليكون إخراج الزكاة من الربح فإنه أسهل وأيسر. . أما الزروع والثمار فهي نماء في نفسها تتكامل عند إخراج الزكاة منها فتؤخذ الزكاة منها حينئذٍ ثم تعود في النقص لا في النماء فلا تجب فيها زكاة ثانية لعدم إرصادها للزكاة»[1].

وبذلك فقد خرجت أموال القنية من الزكاة في المذاهب الثلاثة عملاً بالحديث الشريف الذي رواه مسلم: «ليس على المسلم في فرسه ولا في عبده صدقة»[2] وقال فيه النووي: «إنه أصل في أن أموال القنية لا زكاة فيها»[3]. وقد خالف في ذلك بعض المالكية والظاهرية. فلم يشترطوا ذلك ومصدر الخلاف وجود أحاديث متنوعة وكذلك فهمهم لمقصود الزكاة[4] مما لا مجال هنا لتفصيل القول فيه.

وهكذا نجد أن جميع الأموال النامية التي هي معدة للإنتاج والنماء والتي هي نماء في ذاتها متى استكملت بقية الشروط المعروفة فقهياً تخضع للزكاة.

وهنا يثار تساؤل حول الأموال النامية المعاصرة ومدى خضوعها للزكاة، ونكتفي هنا ببحث أحد تلك الأموال، وهي أموال البترول خاصة والمعادن عامة.

□ فهل في أموال البترول زكاة؟

لقد بحث موضوع المعادن ومدى دخولها في أموال الزكاة بحثاً فقهياً موسعاً في مختلف المذاهب الفقهية، ولكن في الوقت الحاضر، ونظراً لضخامة

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١١٣، مرجع سابق؛ قارن بالرملي: «نهاية المحتاج». ج ٣ ص ٦٧، مرجع سابق. وانظر مفصلاً أستاذنا الدكتور حسن الشاذلي: الاقتصاد الإسلامي. ص ٧٥٧ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٦٢٥، مرجع سابق.

(٣) النووي: «صحيح مسلم بشرح النووي». ج ٧ ص ٥٥، مرجع سابق.

(٤) ابن الهمام: «شرح فتح القدير». ج ٢ ص ١٥٤؛ الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٩ وما بعدها، مرجع سابق؛ ابن حزم: «المحلى». ج ٥ ص ٣٢١ وما بعدها، مرجع سابق.

فوائض أموال البترول وشدة احتياج العالم الإسلامي لتمويل التنمية. فقد أثار ذلك اهتمام بعض الباحثين المعاصرين ممن تناولوا موضوع الزكاة. وقد وجد الباحث أن الكتابات التي تعرضت لهذا الموضوع والتي اطلع عليها تفيد وجود رأيين مختلفين في هذه المسألة.

فهناك رأي معاصر يقول بخضوع تلك الأموال للزكاة[١] وهناك رأي آخر مخالف[٢].

ومن أقوال المؤيدين لفرض الزكاة على أموال البترول نجد ما يلي: «ولا شك أنه لو خصصت الدول الإسلامية المنتجة للبترول خمس الناتج باسم الزكاة عند من قال إن الركاز يعم ما استخرج من باطن الأرض سواء من أصل الخلقة أو ما دفن فيها. وهو يقدر بالبلايين من الدولارات لما وجد في العالم الإسلامي جائع واحد أو عار واحد. ذلك لأن الأصل في أموال الزكاة أن تصرف في مكان تحصيلها، وهو ما يعبر عنه باصطلاح محلية الزكاة، وما يزيد عن حاجة فقراء الاقليم أو الدولة المنتجة للبترول يوزع على سائر الدول الإسلامية، الأقرب فالأقرب»[٣].

ومن أقوال المعارضين ننقل تلك العبارة: (.. وعلى هذا إذا كان هناك مال لا مالك له، وأعني بالمالك المالك المعين، فلا زكاة فيه وذلك كأموال الحكومة التي تجمعها من الزكوات أو غيرها من الموارد فلا زكاة فيها لعدم المالك المعين، فهي ملك جميع الأمة ومنها الفقراء ولأن الحكومة هي التي تتولى جباية الزكاة فلا معنى أن تجبي من نفسها لتعطي نفسها ولذا قالوا: لا تجب الزكاة في

---

(١) ومن هؤلاء الدكتور شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». ص ٥٩ ــ ٦٠، مرجع سابق؛ والدكتور شوقي شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة». ص ١٩١ وما بعدها، دار الشروق، جدة ١٩٧٧؛ والدكتور يوسف إبراهيم: «استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام». ص ٥٤٤ وما بعدها، مرجع سابق؛ والأستاذ سعيد حوى: «الإسلام». ص ٤٢٧ وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت طبعة ١٩٧٩.

(٢) ومن هؤلاء الدكتور يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». مؤسسة الرسالة، بيروت طبعة ١٩٧٣.

(٣) د. شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». ص ٥٩، مرجع سابق.

مال فيء ولا في خمس غنيمة لأنه يرجع إلى الصرف في مصالح المسلمين وكذلك كل ما يملك ملكية عامة)[1].

معنى ذلك أن هناك رأيين في تلك المسألة ونظراً لما لها من إثارة وأهمية فقهية واقتصادية فقد قمنا ببحثها بحثاً فقهياً مجرداً بهدف التعرف على جلية الأمر فيها خاصة، وإننا نرى في المعالجة المعاصرة لها عدم تفصيل واكتفاء بالإجماليات وهذا غير كاف في مسألة على هذا النحو من الأهمية.

والباحث يرى أن بحث هذا الموضوع بحثاً علمياً يتطلب بحث عدة جزئيات فيه على حدة. ومن ذلك مال البترول من حيث كونه معدناً هل فيه زكاة أم لا؟ وهذا يتطلب التعرف على موقف الفقه الإسلامي من خضوع المعادن للزكاة. ومنها المال العام ومدى خضوعه للزكاة على أساس أنه يقال حالياً إن مال البترول مال عام. فهل في المال العام زكاة؟ ومنها حكم الشرع في ملكية المعادن وخاصة البترول فهل هي ملكية خاصة أم عامة؟ وفي ضوء ذلك كله يمكن الخروج بنتيجة عن مدى خضوع أموال البترول للزكاة أو لغيرها من الحقوق ومقدار الحق فيه. فنقول وبالله المستعان.

أولاً ـــ المعادن:

اختلف العلماء اختلافاً مطولاً في خضوع المعادن للزكاة. ومصدر خلافهم ما ورد من أحاديث متنوعة وآثار في هذا الشأن، قد فهم منها كل مذهب ما يراه صحيحاً ومتفقاً مع مقصود الشارع. ومن أشهر تلك الأحاديث قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «العجماء صرحها جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس»[2]. ومنها «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقطع لبلال بن الحرث معادن القبيلة فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم»[3].

---

(١) د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». ج ١ ص ١٣٢، مرجع سابق.

(٢) رواه الستة. أنظر: «سبل السلام». ج ٢ ص ١٣٦، مرجع سابق؛ وانظر الزيلعي: «نصب الراية». ج ٢ ص ٣٨٠، مرجع سابق.

(٣) رواه أبو عبيد بإسناده. انظر: «الأموال». ص ٤٧٠، مرجع سابق.

والسؤال الذي دار بين العلماء هل الركاز معدن؟ وإذا كان الركاز معدناً فإن المعدن بنص الحديث يجب فيه الخمس، واذا لم يكن الركاز معدناً فإن المعادن تخضع لنصوص أخرى، وإذا كان فيها الخمس فهل هذا الخمس زكاة أم فيء؟

يمكن عرض مواقف العلماء من ذلك مع ملاحظة أنه عرض كلي، وموجز بقدر ما يحقق الهدف.

١ ـ مذهب الأحناف:

ذكر السرخسي في المبسوط في كتاب الزكاة باب أسماه «باب المعادن وغيرها» وفيه يقول: «اعلم أن المستخرج من المعادن أنواع ثلاثة منها جامد يذوب وينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس. ومنها جامد لا يذوب بالذوب كالجص والنورة والكحل والزرنيخ. ومنها مائع لا يجمد كالماء والزئبق والنفط. فأما الجامد الذي يذوب بالذوب ففيه الخمس.. وأما الجامد الذي لا يذوب بالذوب فلا شيء فيه لقوله صلى الله عليه وسلم «لا زكاة في الحجر» ومعلوم أنه لم يرد به إذا كان للتجارة، وإنما أراد به إذا استخرجه من معدنه. فكان هذا أصلاً في كل ما هو في معناه. وكذلك الذائب الذي لا يتجمد أصلاً فلا شيء فيه لأن أصله الماء. والناس شركاء فيه شرعاً. قال صلى الله عليه وسلم: «الناس شركاء في ثلاث في الماء والكلأ والنار» فما يكون في معنى الماء وهو أنه يفور من عينه ولا يستخرج بالعلاج ولا يتجمد كان ملحقاً بالماء فلا شيء فيه»[1].

هنا نجد فرق بين أنواع المعادن. واتخذ من مادة المعدن وطبيعتها من حيث الصلابة والسيولة وقابليتها للذوبان والانصياع والتجمد معياراً للتفرقة.

فما كان منها جامداً لا يذوب فهو كالحجر، يأخذ حكمه، وقد قال صلى الله عليه وسلم «لا زكاة في حجر» وما كان منها جامداً يذوب وينطبع ففيه

---

(١) السرخسي: «المبسوط». ج ١ ص ٢١١، ٢١٢، مرجع سابق؛ قارن بالكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٥٥ وما بعدها، مرجع سابق.

الخمس، وما كان منها سائلاً لا يتجمد فهو مثل الماء والماء شركة بين الناس فلا شيء فيه. ثم أشار إلى أن ما يؤخذ منه الخمس لا يختلف سواء وجد في أرض العشر أو في أرض الخراج. ونقل الخلاف فيما إذا وجده مسلم في أرضه فقيل يظل عليه الخمس وقيل لا شيء عليه»[1].

نخلص من هذا أنه ليس كل المعادن فيها حق للغير، وإنما نوع واحد منها فقط هو الجامد الذي ينطبع. وما عدا ذلك فلا حق معين فيه.

والذي يعنينا في مسألتنا أنه أخرج المعادن السائلة، والتي منها النفط «البترول» من المعادن التي يجب فيها حق معين. وقد علق على ذلك باحث معاصر بأنه «عدم إدراك أهمية النفط، ولو كان له من الأهمية ما هي له الآن لغيروا موقفهم منه»[2]، ونحن نخالف هذا الباحث في ذلك، وعلينا أن نسترجع نص كلام السرخسي ففيه أنه ألحقه بالماء، وقال إن الماء وما يلحق به الناس شركاء فيه شرعاً. وبالطبع فما كان كذلك فليس فيه حق معين لأحد من أحد وإنما الكل فيه سواء. وإذن فقد بلغ الاهتمام به لدى الأحناف مبلغ الاهتمام بالماء. وليس كما ذهب الباحث.

إذن في مذهب الأحناف المعادن السائلة الناس فيها شركاء، وهذا موقف هام جداً سنعرض له فيما بعد. أما بقية المعادن فما كان منها ينطبع ويذوب ففيه الخمس وما عداها لا شيء فيه فهو مثل التراب والحجر. ولنا تعليق على ذلك فقد ذهب الأحناف إلى أن الركاز يشمل المعدن، وقد ثبت بالنص أنه فيه الخمس والمعدن ما ركز في الأرض من غير جنسها[3].

وإذن فكل ما يصدق عليه أنه معدن فبنص الحديث الصحيح يكون فيه الخمس وإذا كان لتحليلهم في المعادن السائلة متجه فإننا لا نجد ذلك في المعادن

---

(١) السرخسي: نفس المصدر. ج ٢ ص ٢١٢، ٢١٥؛ قارن بالكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٥٧، مرجع سابق؛ وكذلك أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٣، ٢٤، مرجع سابق.

(٢) سعيد حوى: «الإسلام». ص ٤٢٦، ٤٧٣، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٥٦، مرجع سابق.

الجامدة التي لا تنطبع. فهي ليست أحجاراً أو تراباً كما ذهبوا، وعندما قال الرسول صلى الله عليه وسلم ليس في الحجر زكاة فإنه معنى الحجر واضح ومن البعيد إدخال المعادن في جنس الحجر والتراب المجردين.

يبقى أن نشير إلى أن الخمس لدى الأحناف هو فيء لا زكاة يصرف مصارف الفيء، وهو عندهم كما قال السرخسي في المساكين والفقراء[1]، ولكنه فيء لا زكاة فهو مال حصل عليه المسلم، وكان في الأصل في يد الكفار. ولكن الكاساني ذهب أن الخمس في المعدن يصرف مصارف الفيء وخمس الغنيمة أي لا يقتصر على الفقراء والمساكين.

٢ ــ مذهب المالكية:

مشهور مذهب المالكي أن المعادن ليس في شيء منها شيء سوى معدني الذهب والفضة وهناك رأي في المذهب بدخول المعادن كلها. ومشهور المذهب أن الحق الواجب هو ربع العشر، وهو زكاة وقيل هو الخمس وقيل يفرق بين ما يحتاج إلى جهد وتكلفة فيكون فيه ربع العشر، وما لا يحتاج إلى ذلك ففيه الخمس[2]. . وهم يفرقون بين الركاز وبين المعدن. ويقصرون الركاز على الكنز أو المال المدفون. والمعدن بخلافه إنه شيء موجود في الأرض بأصل وضعه.

والمهم أنه في المذهب خلال في مقدار الواجب، وفي نوع المعدن الذي هو محل الواجب.

٣ ــ مذهب الشافعية:

مذهب الشافعية يماثل إلى حد كبير مذهب المالكية في ذلك فهم يرون الركاز غير المعدن ومشهور مذهبهم أنه لا شيء في غير معدن الذهب والفضة وأن الحق الواجب فيهما في المشهور هو ربع العشر، وقيل الخمس وقيل بالتفرقة

---

(١) السرخسي: «المبسوط». ج ٣ ص ١٧، مرجع سابق ولكنه مع ذلك صرح بوضوح في موضع آخر أنه من الناحية الشرعية فيء ورتب على ذلك أحكامه المبسوط ج ٢ ص ٢١٦.

(٢) سحنون: «المدونة» ج ١ ص ٢٩٢؛ الباجي: «المنتقى». ج ٢ ص ١٠٦؛ ابن جزي: قوانين الأحكام الشرعية. ص ١١٩؛ الحطاب: مواهب الجليل. ج ٢ ص ٣٣٤، مراجع سابقة؛ الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ج ١ ص ٤٨٦، مرجع سابق.

بين ما فيه مشقة وتعب وما ليس فيه ذلك. وهو زكاة. ولذلك يشترط فيه النصاب ومرور الحول في مشهور المذهب[1].

معنى هذا أن المعدن في مشهور مذهبهم قاصرة الزكاة فيه على الذهب والفضة، وقد تصل إلى الخمس أما الركاز فهو دفن الجاهلي، ويجب فيه الخمس ويصرف مصارف الزكاة على مشهور المذهب. فهو حق في مال مستفاد من الأرض فإلحاقه بالزرع والثمر أقرب من إلحاقه بالفيء من حيث مصرفه كما ذكر الرملي[2].

٤ ـ مذهب الحنابلة:

فرق الحنابلة أيضاً بين الركاز وبين المعدن. فالركاز دفن الجاهلية وفيه الخمس لأهل الصدقات أما المعادن (فهو كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة. من حديد وياقوت وزبرجد وبلور وعقيق ومغرة وزرنيخ وكذلك المعادن الجارية كالقار والنفط والكبريت ونحو ذلك[3]. وحكمه أنه فيه جميعه بلا تفرقة بين نوع ونوع حق واجب هو الزكاة ومقدارها ربع العشر. ولا يحتاج إلى حول متى تمت قيمته نصاباً[4] من الذهب والفضة فهو نماء كامل مثل الزرع والثمر.

إذن في المذهب الحنبلي تخضع شتى المعادن للزكاة ومقدارها ربع العشر فور كمال الناتج نصاباً.

٥ ـ مذهب الظاهرية:

ذهب ابن حزم إلى أنه لا زكاة في أي معدن إلا في الذهب والفضة متى بلغا نصاباً وحال عليهما الحول[5].

---

(١) النووي: المجموع. ج ٦ ص ٧٧، مرجع سابق؛ الرملي: نهاية المحتاج. ج ٣ ص ٩٦، مرجع سابق؛ انظر أيضاً النووي: روضة الطالبين. ج ٢ ص ٢٨٥، نشر المكتب الإسلامي للطباعة والنشر؛ الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٢٠، مرجع سابق.

(٢) الرملي: نهاية المحتاج. ج ٣ ص ٩٧، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: المغني. ج ٣ ص ٢٤ وما بعدها، مرجع سابق.

(٤) ابن قدامة: المغني. ج ٣ ص ٢٧، نفس المرجع.

(٥) ابن حزم: المحلى. ج ٦ ص ٤٤، مرجع سابق.

٦ ـ مذهب الشيعة:

يرى المذهب الشيعي أن في كل أنواع المعادن زكاة بمقدار الخمس[١].

من هذا العرض الموجز يتضح لنا أن هناك خلافاً بين العلماء في مدى خضوع المعادن للزكاة ومقدار الواجب فيها، والذي نرى الأخذ به مذهب من أدخل كافة أنواع المعادن في وعاء الزكاة فهي كلها أموال لها قيمة ونامية. وهي كلها مستخرجة من الأرض. وقد قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾.

أما مقدار الحق فيها، فينبغي أولاً أن نشير فيه إلى نقطة هامة، وهي: أنه فيما اطلعت عليه من كتب فقهية أو حديث لم أجد نصاً يقول بأن الزكاة لا تزيد عن العشر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد رأينا بعض علماء المذاهب يقولون بوجوب الزكاة بمقدار الخمس. قال النووي في المنهاج بالنص: «من استخرج ذهباً أو فضة من معدن لزمه ربع العشر وفي قول الخمس وفي قول إن حصل بتعب فربع عشره وإلا فخمسه ويشترط النصاب بل الحول على الذهب»[٢].

واضح من ذلك النص لأحد كبار أئمة المذهب الشافعي أن هناك أقوالاً بوجوب الزكاة بمقدار الخمس في المعدن من ذهب وفضة. وفي المذهب المالكي قال بعض العلماء بذلك أيضاً.

ومعنى هذا أن الزكاة يمكن أن تصل تبعاً لرأي بعض العلماء إلى الخمس في المعادن.

ومن ذلك فإننا نرى أن يكون مقدار الزكاة فيها خاضعاً للتعب والتكلفة متراوحاً بين ربع العشر متى كانت هناك مشقة مالية كبيرة وبين الخمس في غير ذلك.

---

(١) الصنعاني: سبل السلام. ج ٢ ص ١٣٦، مرجع سابق؛ محمد باقر الصدر: اقتصادنا. ص ، مرجع سابق؛ د. يوسف القرضاوي: فقه الزكاة. ج ١ ص ٤٣٨، مرجع سابق.

(٢) انظر الرملي: نهاية المحتاج. ج ٣ ص ٩٦، مرجع سابق.

ولولا إخراج الأحناف ما كان من المعادن جامداً غير منطبع لكان مذهبهم ــ حسب فهمي ــ في ذلك من أولى المذاهب عملاً به، ولكننا لا نقرهم على تغيير الحكم وتوقفه على الطبع وعدم الطبع، فالكل مال له قيمة متزايدة ويدر ربحاً ونماء، وما كان لا ينطبع في عصر فإنه يمكن أن ينطبع في عصر آخر فهو أمر غير منضبط، وكم رأينا معادن وموارد تتغير طبائعها بالتقدم العلمي، وإلحاقهم المعادن هذه بتراب الأرض إلحاق بعيد. أما مذهبهم في المعادن السائلة فإن كان كما فهمناه من نص عبارة السرخسي من أنها مثل الماء والناس فيها شركاء بنص الحديث فهذا مذهب قوي، ويتفق مع بقية المذاهب من حيث ملكيتها. كما سنوضحه في الفقرة التالية، وسبق أن أشرنا إليه في مواطن عدة من الرسالة كذلك فإن اعتبارهم الخارج من المعدن فيئاً يصرف خمسه في مصارف الفيء فهو اعتبار بعيد، والأقرب منه أنه مال مستخرج من باطن الأرض له قيمة مالية، وهو نام فعلى المسلم أن يخرج حق الله فيه[1]، ويبدو أن ذلك الاعتبار كان له محل عندهم فقد قالوا إنه يصرف في الفقراء والمساكين. هذا عن البترول كمعدن من المعادن، فماذا عنه كمال عام؟

□ **المال العام والزكاة:**

الملكية في الإسلام متنوعة ومتعددة[2] فمنها الملكية الفردية، وهي المال الذي يمتلكه فرد معين، ومنها ملكية جماعية معينة من الأفراد مثل أموال الشركات فهي مملوكة لأفراد معينين معروفين. ومنها ملكية جماعية غير معينة مثل المال الموقوف على المساكين والفقراء أو الفقهاء بناء على أن ملكية الوقف هي للموقوف عليهم. أو كان الوقف أصلاً يثمر فإن الثمرة أو الناتج منها للفقراء يعتبر مملوكاً لجماعة أو فئة غير معينة.

ومنها ملكية بيت مال المسلمين فهي ملكية لعامة المسلمين، ولكن للحاكم التصرف فيها بما يحقق مصالح المسلمين.

---

(١) وهذا التخريج هو ما ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة. انظر أبو عبيد: الأموال. ص ٤٦٩ وما بعدها.

(٢) انظر أستاذنا الدكتور حسن الشاذلي: الاقتصاد الإسلامي، ص ١١٣ ــ ١٢٢، مرجع سابق.

ومنها ملكية جماعة المسلمين أو حق مشترك لهم جميعاً مثل حقهم في المياه الجارية والطرق، وهذا النوع لا يملك الحاكم أن يتصرف فيه بما يمنع أي شخص من الاستفادة به.

وهكذا نرى أن المال في الإسلام من حيث التملك له صور عديدة.

وفي موضوع الزكاة فقد وجدنا العلماء قد اتفقوا على أن المال الفردي يخضع للزكاة متى استوفى شروطه، وذلك لتوفر شرط الملكية التامة أو الكاملة فيه. وكذلك إمكانية التصرف الدقيق على موقف مالكه من الغنى والفقر حتى تجب عليه الزكاة.

أما ما عدا ذلك من الأموال فقد اختلفوا فيها على وجوه متعددة ويمكن تجميع قولهم في ذلك على أساس الملاك هل هم جماعة معينة أم غير معينة. فإذا كانت غير معينة مثل جماعة المسلمين أو سكان مدينة ما أو إقليم فقد ذهب الفقه الإسلامي في عمومه إلى أن مثل هذا المال لا يخضع للزكاة وإن كان هناك آراء تقول بخضوعه أما إن كان مملوكاً لجماعة معينة فقد احتوى الفقه الإسلامي موقفين.

فإذا ذهبنا نتعرف على ذلك من أقوال العلماء فإننا سوف نعتمد على أقوالهم في هذه المسألة سواء كانت صريحة كما ظهر ذلك لدى بعضهم أو كانت من خلال بحثهم لزكاة الوقف على معين وغير معين.

١ ــ في المذهب الحنفي:

نتقل نص عبارة وردت في المبسوط: «فإن اشترى الإمام بمال الخراج غنمًا سائمة للتجارة، وحال عليها الحول فعليه فيها الزكاة. وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت الغنم المأخوذة في الزكاة في يد الإمام فحال عليها الحول، لأن هناك لا فائدة في إيجاب الزكاة، فإن مصرف الواجب والموجب فيه واحد. وهنا في إيجاب الزكاة فائدة فإن مصرف الموجب فيه المقاتلة ومصرف الواجب الفقراء فكان الإيجاب مفيداً فلهذا تجب الزكاة. وفي هذا الفصل نظر فإن الزكاة لا تجب إلا باعتبار الملك والمالك، ولهذا لا تجب في سوائم الوقف ولا في سوائم

المكاتب. ويعتبر في إيجابها صفة الغنى للمالك، وذلك لا يوجد هنا حيث اشتراها الإمام بمال الخراج للمقاتلة فلا تجب فيها الزكاة»[1].

في هذا النص نلاحظ أن المروزي نقل عن محمد قوله بأن مال الخراج إن وظف في شراء غنم سائمة، وحال عليها الحول ففيه الزكاة، وتجب هنا على الحاكم أو الإمام أما مال الزكاة لو بقي حولاً فلا زكاة فيه لأنه كله مصروف في مصارف الزكاة. ولكننا وجدنا السرخسي تعقب هذا النقل بما يفيد رفضه وذهابه إلى أنه لا زكاة هنا مطلقاً لأن الزكاة تجب بالملك التام وغنى المالك وهذا غير متوفر هنا.

ومعنى ذلك أن هناك خلافاً في المذهب في خضوع المال العام للزكاة وقد تمثل هنا في مال بيت المال.

فرأي الشيباني كما نقله عنه المروزي خضوعه للزكاة متى بلغ نصاباً، وحال عليه الحول وكان من الأموال التي تخضع للزكاة، ورأى السرخسي أنه لا يخضع للزكاة لعدم توفر المالك المعين كامل الملك الغني.

٢ ـ في المذهب المالكي:

جاءت عبارة الدسوقي صريحة في عدم زكاة المال العام لغير معين مثل مال بيت المال. يقول: «زكاة المعدن في الذهب والفضة فقط. أما المعدن من حيث هو فيمكن استغلاله بإحدى طريقتين: إقطاعه لمن يستغله في نظير شيء لبيت المال، وهو إقطاع انتفاع لا إقطاع تمليك، وأن يجعل للمسلمين بأن يقيم الوالي فيه من يعمل للمسلمين بأجرة. وإذا جعله كذلك فلا زكاة فيه لأنه ليس مملوكاً لمعين[2]»، ولكن عبارة ابن رشد لم تجيء بهذا الوضوح فيقول: «فإن كانت المعادن في أرض حرة أو في أرض العنوة أو في الفيافي التي هي غير ممتلكة كان أمرها إلى الإمام، يقطعها لمن يعمل فيها، أو يعامل الناس على العمل فيها لجماعة المسلمين على ما يجوز له. ويأخذ منها الزكاة على كل حال»[3].

---

(١) السرخسي: المبسوط. ج ٣ ص ٥٢، مرجع سابق.

(٢) الدسوقي: «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير». ج ١ ص ٤٨٦، مرجع سابق.

(٣) ابن رشد: «الجد». مقدمات، ص ٢٢٤ وما بعدها، مرجع سابق.

نلاحظ أن هذه العبارة تحتمل أن يكون المال العام خاضعاً للزكاة.

ويقول سحنون: «إن المال المحبس على الفقراء والمساكين والمساجد وغيرها تؤخذ منه الزكاة. وقد كانت أحباس عمر وأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم تؤخذ منها الزكاة»[1]. هنا تمثل المال العام في مال لفئة غير معينة مثل الفقراء. ونحن نستشهد بمواقف العلماء في زكاة الوقف من منطلق أنهم فرقوا، وتحدثوا فيها على أساس تعين الموقوف عليهم وعدمه لا على أساس ملكية الوقف ذاته، وهل هو لله عز وجل أو للواقف أو للموقوف عليهم[2]، ويظهر ذلك جلياً في ثمرة ونتاج الأصول الموقوفة فمهما اختلف العلماء في ملكية هذه الأصول إلا أنهم لم يختلفوا في ملكية ثمارها ونتاجها فهي للموقوف عليهم. وهنا يدار الكلام في الزكاة من هذه الثمار والأموال المنتجة فهي مال عام لجماعة الموقوف عليهم، وقد يكونون معينين أو غير معينين. في مثالنا هذا رأينا سحنون، وهو من كبار أئمة المذهب المالكي يقول إن تلك الأموال العامة برغم أنها على جماعة غير معينة، بل وأن تلك الجماعة قد تكون مساكين. فإن الزكاة واجبة فيها مستشهدا بأن أحباس الرسول صلى الله عليه وسلم، وعمر وغيره من الصحابة كانت تؤخذ منها الزكاة، ومع ذلك فقد قال الحطاب: «إن المال المرصود لغير معين لا زكاة فيه»[3].

ومن هذا يتضح وجود الخلاف في خضوع المال العام للزكاة في المذهب المالكي.

٣ ـ المذهب الشافعي:

ذهب المذهب الشافعي إلى التمييز بين المال العام لمعينين ففيه الزكاة والمال العام لغير معينين فلا زكاة فيه. إلا على قول روي عن الشافعي. ولكن المذهب على خلافه.

---

(١) سحنون: «المدونة». ج ١ ص ٣٤٧، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٦٠١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) الحطاب: «مواهب الجليل». ج ٢ ص ٢٩٨، مرجع سابق.

يقول الشافعي: «ولو عزل الوالي سهم أهل الخمس أخرج لهم سهمهم على شيء بعينه فإن كان ماشية لم يجب عليهم فيه صدقة لأنه لقوم متفرقين لا يعرفهم فهو كالغنيمة بين الجماعة لا يحصون. وإذا صار إلى أحد منهم شيء استأنف به حولاً. وكذلك الدنانير والدراهم والتبر في جميع هذا. وإذا أخرج الوالي الفيء ذهباً أو ورقاً فأدخله بيت المال، فحال عليه الحـول أو كانت ماشية فرعاها في الحمى، فحال عليها الحول فلا زكاة فيها، لأن مالكيها لا يحصون ولا يعرفون وكذلك خمس الخمس، فإن عزل منه شيئاً لصنف من الأصناف فدفعه إلى أهله فحال عليه حول في أيديهم قبل أن يقتسموه صدقوه صدقة الواحد منهم لأنهم خلطاء فيه»[1]. هنا نجد المذهب صريحاً واضحاً. فليست القضية هنا هي مال عام ومال فردي، وإنما هي مالك معين معروف ولو جماعة أو غير معين ومعروف، في الأول تجب الزكاة فهم خلطاء، وفي الثاني لا تجب الزكاة لعدم معرفتهم.

وقال السيد البكري: «لا تجب الزكاة في مال بيت المال ولا في ريع موقوف من نخل أو أرض على جهة عامة كالفقراء والفقهاء والمساجد لعدم تعين المالك وتجب في الموقوف على معين واحد كان أو جماعة معينة»[2]. هنا نجد نفس الموقف السابق.

ومع هذا فقد قال النووي إن ابن المنذر نقل عن الشافعي أنه قال إن الموقوف على جهة عامة غير معينة مثل المساكين والقناطر فيه الزكاة[3].

٤ ــ مذهب الحنابلة:

في المال العام لمعين هناك رأيان رأي بأنه لا زكاة فيه، ورأي بأن فيه الزكاة، وقد مثلوا لذلك بمال الشركة، وبمال الوقف على جماعة معينة[4]. أما المال العام لغير معين فلا زكاة فيه[5].

---

(١) الشافعي: «الأم». ج ٢، مجلد ١، ص ٦٢، مرجع سابق.
(٢) السيد البكري: «إعانة الطالبين». ج ٢ ص ١٦٢، مرجع سابق.
(٣) النووي: «المجموع». ج ٥ ص ٣٤٠، مرجع سابق.
(٤) ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٦١٩، مرجع سابق.
(٥) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٦٤٠، مرجع سابق.

وهكذا نجد اختلاف العلماء في خضوع المال العام للزكاة، ومصدر خلافهم هل يشترط أن يكون المالك كامل الملك معيناً. أم لا يشترط ذلك، وإنما هو وجود مال من أموال الزكاة بلغ نصاباً.

وقد ذكر ابن رشد خلاف العلماء في ضرورة كون المالك واحداً واختار توفر هذا الشرط[1].

في ضوء ذلك ما موقف أموال البترول المعاصرة من الزكاة، وقد أصبحت ملكية عامة كما يقول البعض؟

بافتراض أن مال البترول وغيره من المعادن فيه الزكاة فإن خضوعه اليوم لملكية الدول في المناطق التي يوجد فيها قد أدخله في نظر بعض العلماء المعاصرين تحت بند الأموال العامة، وهو في تلك الحال مال عام لخزانة الدولة أي لمجموع مواطني الدولة، ومن ثم فلا يخضع للزكاة عند من يقول بعدم خضوع المال العام للزكاة.

ولكن علينا كي نعرف حقيقة الموقف أن نتعرف على مدى شرعية هذا الوضع القائم حالياً.

□ ما نوع ملكية المعادن في الإسلام؟

لقد سبق أن تعرضنا لذلك في مباحث سابقة، ولكنا مضطرين هنا لإعادة القول فيه تتميما لبحث ما نحن فيه.

لقد ذهب الأحناف ــ كما سلف القول ــ إلى أن المعادن السائلة هي مثل الماء، والناس كلهم فيها شركاء بنص الحديث الشريف[2].

وذهب المالكية إلى أن المعادن أياً كان نوعها هي لجماعة المسلمين، وذلك لضرورتها، وعدم استغناء الناس عنها، وللإمام أن يستغلها بما يحقق أكبر مصلحة للمسلمين منها.

---

(١) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٧٧، مرجع سابق.

(٢) المبسوط: «السرخسي». ج ٢ ص ٢١١، ٢١٢، مرجع سابق.

وذهب الشافعية إلى التمييز بين المعادن الظاهرة والمعادن الباطنة. يقول الماوردي: «وأما إقطاع المعادن وهي البقاع التي أودعها الله تعالى جواهر الأرض فهي ضربان: ظاهرة وباطنة».

فأما الظاهرة فهي ما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً كمعادن الكحل والملح والقار والنفط. وهو كالماء العد لا يجوز إقطاعه والناس فيه سواء يأخذه من ورد إليه... فإن أقطعت هذه المعادن الظاهرة لم يكن لإقطاعها حكم، وكان المقطع وغيره فيها سواء، وجميع من ورد إليها أسوة مشتركون فيها. فإن منعهم المقطع كان بالمنع متعدياً. وأما المعادن الباطنة فهي ما كان جوهرها مستكناً فيها لا يوصل إليه إلا بالعمل كمعادن الذهب والفضة والقصدير والحديد. فهذه وما أشبهها معادن باطنة سواء احتاج المأخوذ منها إلى سبك وتخليص أو لم يحتج.

وفي جواز إقطاعها قولان: أحدهما لا يجوز كالمعادن الظاهرة، وكل الناس فيها شرع والقول الثاني يجوز إقطاعها[1]. ورجح النووي في المنهاج أن المعادن الباطنة مثلها مثل المعادن الظاهرة[2].

وذهب الحنابلة في ذلك مذهب الشافعية تماماً يقول ابن قدامة: «وجملة ذلك أن المعادن الظاهرة وهي التي يتوصل إلى ما فيها من غير مؤنة ينتابها الناس وينتفعون بها كالملح والماء والكبريت والفير والمومياء والنفط والكحل والبر والياقوت، ومقاطع الطين وأشباه ذلك لا تملك بالإحياء ولا يجوز إقطاعها لأحد من الناس، ولا احتجازها دون المسلمين لأن فيه ضرراً بالمسلمين وتضييقاً عليهم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم، أقطع أبيض بن حمال معدن الملح، فلما قيل له إنه بمنزلة الماء العد رده. ولأن هذا تتعلق به مصالح المسلمين العامة فلم يجز إحياؤه، ولا إقطاعه كمشاريع المياه وطرقات المسلمين. وقال ابن عقيل: هذا من مواد الله الكريم، وفيض جوده الذي لا غناء عنه. فلو ملكه أحد بالاحتجاز ملك منعه فضاق على الناس، فإن أخذ العوض عنه أغلاه فخرج

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص١٩٧، مرجع سابق.

(٢) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٥ ص٣٤٨، مرجع سابق.

عن الموضع الذي وضعه الله من تعميم ذوي الحوائج من غير كلفة. وهذا مذهب الشافعي ولا أعلم فيه مخالفاً.

فأما المعادن الباطنة وهي التي لا يوصل إليها إلا بالعمل والمؤنة كمعادن الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والبللور والفيروزج فإذا كانت ظاهرة «بارزة على سطح الأرض» لم تملك أيضاً بالإحياء لما ذكرنا في التي قبلها، وإن لم تكن ظاهرة فحفرها إنسان، وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب، وظاهر مذهب الشافعي، ويحتمل أن يملكها بذلك وهو قول الشافعي... وأما المعادن الجارية كالقار والنفط والماء **فهل يملكها من ظهرت في ملكه؟** روايتان، أظهرهما لا يملكها لقول النبي صلى الله عليه وسلم، «الناس شركاء في ثلاث: في الماء والكلأ والنار»[1].

هذه أقوال العلماء على اختلافهم في ملكية المعادن رأيناها تجمع على أن المعادن السائلة بوجه خاص ملك مشترك لكافة أفراد الأمة الإسلامية حتى من كان من رعاياها من الذميين عند بعضهم عملاً بنص الحديث «الناس شركاء...».

وقد نصّوا بوضوح وتحديد على أنه لا يجوز لأي فرد حتى، ولو كان الحاكم أو إمام المسلمين أن يخرجها عن هذا الوضع فلا يجوز إحياؤها، ولا تملك به ولا يجوز إقطاعها ولا تملك به. وإنما هي شركة عامة يستوي فيها القاصي والداني وليس لأحد فيها مزية على أحد. فإذا جاء فرد وأخذ منها حاجته فإن ما أخذه يرد عليه كلام العلماء السابق في خضوعه للزكاة أو عدم خضوعه لها. فإذا ما اشترك جماعة من الأفراد فأخذوا منها قدراً فإن هذا المال من حيث الملكية يرد عليه أقوال العلماء في المال المشترك لمعينين.

فإذا جاءت حكومة إحدى الدول الإسلامية المعاصرة التي لها حدودها السياسية ولها مواطنوها، والتي هي منفصلة تماماً، ومستقلة عن غيرها من بقية الجماعات الإسلامية التي كونت كل جماعة فيها دولة، وفصلت ما بينها وبين

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٧١ ــ ٥٧٣، مرجع سابق.

غيرها. فإن ملكية الدولة حينئذ هي ملكية مشترك معين هذا بالإضافة إلى أن الوضعية الراهنة للعالم الإسلامي من حيث تقسيمه إلى دويلات وحدود حاجزة هي وضعية تخالف كل المخالفة مبادىء الإسلام وقواعده ونصوصه[١] قال تعالى: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾[٢] وقال صلى الله عليه وسلم «المسلم أخو المسلم»[٣].

في ظل تلك النصوص والقواعد، وفي ضوء التكييف الشرعي لملكية المعادن من خلال ما قاله العلماء فإنه لا يقال اليوم إن البترول وغيره من المعادن أصبح مملوكاً ملكية عامة ومن ثم فلا زكاة فيه. فهو في الحقيقة وبلا أي تكلف أو تخريج من بعيد قد انعكس وضعه بهذا الشكل فقد أصبح ملكية خاصة بعد أن كان ملكية عامة. أصبح لقوم بأعينهم بعد أن كان لشتى أفراد المسلمين، في أي مكان من الأرض والأمر الحاضر لا يفترق كثيراً عن الصور التي ذكرها العلماء فيمن سبق فتحجر معدنا ومنع الناس عنه. وما أوضح عبارة الإمام الحنبلي كالغاز والنفط والماء **فهل يملكها من ظهرت في ملكه؟** روايتان أظهرهما: لا يملكها لقوله صلى الله عليه وسلم الناس شركاء في ثلاثة الحديث، وهكذا ينبغي أن يكون تكييف الموقف من هذه المسألة.

فإما أن نقر بأن الأوضاع الراهنة، وانفراد قوم عن غيرهم من بقية المسلمين بملكية تلك المعادن أمر مخالف لتعاليم الإسلام، وهذا ما نراه متمشياً مع كل ما سبق ذكره. وهنا ينبغي أن يقال أن الحكم الشرعي في أموال البترول «كمعدن سائل» هو أن المسلمين بكافة دويلاتهم شركاء فيه فلهم جميعاً حق الشركة لا حق الخمس ولا حق الزكاة. وإنما هي شركة فليس هنا مالك وغير مالك، وعلينا أن نجاهد بالطرق الشرعية الإسلامية في تحقيق هذا المبدأ

---

(١) د. يوسف إبراهيم: «استراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام». ص ٢٧٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) سورة المؤمنون: الآية رقم ٥٢.

(٣) رواه البخاري ومسلم.

الإسلامي الأساسي بدلاً من تركه والذهاب حول تخريج مسائل متفرعة عنه فيأتي التخريج من بعيد.

وهناك موقف آخر يمكن الأخذ به وهو الاعتداد بهذه الملكيات القائمة ـ مع أنني لا أجد سنداً شرعياً قوياً لها ـ الاعتداد بها على أن ينظر إليها في ضوء الملكية الشرعية الأصلية للمعدن، وهي ملكية عامة للمسلمين. ومعنى ذلك أنها تقارن لا بالملكية الفردية، وإنما بالملكية العامة الإسلامية. فهي ملكية جماعة معينة محصورة معروفة بأعدادها ومواصفاتها في إطار الأمة الإسلامية الواحدة، ويترتب على ذلك أنه يمكن النظر إليها على أنها مال عام لمعين، وفي تلك الحالة نجري عليها الأحكام الفقهية التي قال بها علماء المسلمين. ونفضل عندئذ الأخذ بمذهب من يرى الزكاة في المال العام خاصة ما كان منه لمعين.
وما لنا في ضوء الظروف المعاصرة، والتي تكاد تفتك بالعالم الإسلامي فتكاً من جراء تناحره وتقاطعه وفقر الكثير من سكانه ما لنا لا نقول بمذهب الإمام محمد بن الحسن الشيباني الذي جاء صريحاً كل الصراحة في أنه لو بقي مال بيت مال المسلمين سنة كاملة فإن الزكاة تخرج منه. فإذا كان هذا كذلك فمن الأولى أن يقال على مال بيت مال جماعة من المسلمين. أليست تلك الأموال الناتجة عن البترول والفائضة والمتراكمة عاماً بعد عام أليست نقوداً وعروض تجارة؟ ومن ثم فهل لو قلنا فيها بما نقله الحاكم الشهيد عن الشيباني نكون قد ابتعدنا عن أقوال العلماء؟ ولابد هنا من الوعي الكامل بملاحظة أساسية، وهي أننا لا نتكلم هنا من منطلق وطني أو منطلق عرقي ونعوذ بالله أن يكون بحثنا في موضوع إسلامي قائمًا على مثل تلك الاعتبارات. إننا نتكلم من منطلق إسلامي بحت. بغض النظر عن الواقع المعاصر للمسلمين، ومن من دولهم من يقع في أراضيها البترول والمعادن. ومن ثم فإن كلامنا هنا لا يتغير إطلاقاً لو تغيرت الوضعية الراهنة فأصبح البترول مثلاً في أرض مصر أو في أرض السودان أو غير ذلك من الدول الإسلامية. وما بالنا نذهب بعيداً والمثال الحيوي قائم بين أعيننا. ماذا لو احتاجت الدول البترولية اليوم إلى مياه عذبة، وكان لابد من الحصول عليها من خارج المنطقة فهل يجوز إسلامياً أن تمنع الدول ذات الفائض من تلك المياه وصول هذه المياه إلى المنطقة أو أن تقوم ببيعها لها، لو حدث هذا كنا ـ والعياذ

بالله ـ يناقض صراحة الأمر الإسلامي في ذلك، وصرخة الخليفة الثاني «أفتراني هالكا، من أنت» والحق الحق أن يقال إن الدول الإسلامية البترولية تبذل في العصر الحاضر المزيد من جهود الميدنة والمساعدة للبلاد الإسلامية ذات المستوى الاقتصادي المتواضع وربما تكون تلك الجهود قريبة في أحجامها مما تقوله هنا. وإذن فلم لا نعظم تلك العملية تحت العنوان الشرعي لها؟؟

وبعد فهذا هو رأي الفقه الإسلامي في تلك القضية المثارة، بعيداً عن الأهواء.

المطلب الثاني:

نصاب الزكاة

ذكرنا أن وعاء الزكاة في الإسلام هو المال النامي. ولكن مجرد تحقق ذلك لا يكفي لوجوب الزكاة على الفرد فقد ثبت في الحديث الصحيح أن الزكاة تؤخذ من الأغنياء. قال صلى الله عليه وسلم، لمعاذ عندما بعثه إلى اليمن: «... فأعلمهم أن الله فرض في أموالهم زكاة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم»[1]. ومن الواضح أنه ليس كل من معه أي قدر من المال يعتبر غنياً.

كذلك فإن الزكاة من أبواب الإنفاق على الغير وقد ثبت من القرآن الكريم أن الإنفاق على الغير إنما يكون من العفو ﴿ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ والعفو يستدعي توافر قدر من المال يعتبر بمثابة الأصل.

بالإضافة إلى أن الزكاة مواساة وليس كل مال يحتمل المواساة[2].

وهكذا نجد أنه لابد من توافر قدر معين من الأموال الواجبة فيها الزكاة وهذا لا خلاف فيه بين العلماء إلا فيما يتعلق بزكاة الزرع والثمر فقد ذهب الأحناف إلى أن الزكاة واجبة فيها دون تحديد مقدار معين على خلاف بينهم في

---

(١) متفق عليه، انظر جامع الأصول. ج ٤ ص ٥٥٠، مرجع سابق.

(٢) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١١١، مرجع سابق.
الدهلوي: «حجة الله البالغة». ج ٢ ص ٥٠٦، دار الكتب الحديثة.

داخل المذهب فقد قال أبو حنيفة: لا نصاب في الزرع والثمر. عملاً بقوله تعالى: ﴿ومما أخرجنا لكم من الأرض﴾ وقوله عز وجل: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر» ولم يفصل الحديث بين القليل والكثير. ولكن أبا يوسف ومحمد ذهبا إلى ضرورة النصاب فيما يكال من الزروع[1].

وبقية المذاهب الأربعة على وجوب النصاب في الزرع والثمر قياساً على بقية الأموال وعملاً بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[2].

وفيما عدا ذلك فقد اتفق العلماء على ضرورة وجود قدر معين من المال حتى تجب فيه الزكاة، وقد عرف هذا القدر فقهياً باسم «النصاب» أخذا من أنه علامة منصوبة على وجوب الزكاة. قال الكاساني: «كمال النصاب شرط وجوب الزكاة فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب لأنها لا تجب إلا على الغني، والغنى لا يحصل إلا بالمال الفاضل عن الحاجة الأصلية، وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الأصلية فلا يصير الشخص غنياً به»[3].

ومقدار النصاب محدد تحديداً صريحاً في السنة المطهرة في الأحاديث الصحيحة ومنها: قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس فيما دون خمس ذود صدقة»[4]، وكذلك في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وفيه: «من لم يكن معه إلا أربع من الإبل فليس فيها صدقة إلا أن يشاء ربها فإذا بلغت خمساً من الإبل ففيها شاة» هذا في نصاب الإبل أما في نصاب الغنم فنجد في

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣٨، مرجع سابق.

(٢) المغني: «ابن قدامة». ج ٢ ص ٦٩٥، مرجع سابق؛ ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٧٢، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٨، قارن بابن نجيم: «البحر الرائق». ج ٢ ص ٢٢٢، مرجع سابق.

(٤) متفق عليه، انظر صحيح مسلم، باب الزكاة.

نفس حديث أنس الذي رواه البخاري «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة... الحديث[1]». فبدء نصابها أو بمعنى أوضح مقدار نصابها هو أربعون شاة ودون ذلك لا يعتبر نصاباً. وفي نصاب البقر وجدنا حديث معاذ فقد أمره الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعاً أو تبيعة ومن كل أربعين سنة[2].

وفي نصاب الفضة نجد الحديث المتفق عليه «ليس فيما دون خمس أواق صدقة» وقال ابن قدامة: «تجمع أهل العلم على أن في مائتي درهم خمسة دراهم، وعلى أن الذهب إذا كان عشرين مثقالاً، وقيمته مائتا درهم أن الزكاة تجب فيه»[3].

وفي نصاب زكاة الزروع نجد الحديث المتفق عليه «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

والذي نريد أن نؤكد عليه أن نصاب الزكاة في مختلف أصناف أموال الزكاة محدد تحديداً صريحاً من قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وقد اتفق العلماء على أنه لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول عملاً بنص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» ويصدق ذلك على شتى صنوف الأموال ما عدا زكاة الزروع والثمار وكذلك زكاة المعادن فإن الزكاة فيها تجب بمجرد بلوغ النصاب. ومعنى ذلك ضرورة مرور حول كامل على وجود النصاب وإلا فلا زكاة فيه، على تفصيل في ذلك بين أصول الأموال وما يستفاد منها أو يلحق بها[4].

---

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري: «كتاب الزكاة». ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم وأبو عبيد. انظر الأموال ص ٥٢٢، لأبي عبيد، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٣ ص ٣، مرجع سابق، وانظر ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٧٤، مرجع سابق.

(٤) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٩٠ وما بعدها، مرجع سابق.

والذي يعنينا هنا أن اشتراط هذا الشرط له مغزاه الاقتصادي الهام حيث إن مرور الحول على النصاب مفيد بأنه مال فائض عن الحاجة الأصلية لصاحبه وإلا لتصرف فيه خلال العام.

ولقد نص علماء الأحناف على أنه يشترط في النصاب أن يكون خالياً عن الحاجة الأصلية «إذ المال المحتاج إليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنياً عنه»[1].

وبهذا يتبين مدى خطأ من ذهب من المعاصرين إلى أن نصاب الزكاة لا يحقق الغنى للفرد إذ ما قيمة عشرين ديناراً أو خمسة أوسق من الحبوب في ظل ارتفاع مستويات المعيشة من جهة وارتفاع تكاليف المعيشة من جهة أخرى، ومن ثم فإن فرض الزكاة والحالة هذه هو فرض لها على فقير وليس على غني. والنتيجة الخطيرة التي ترتبت على ذلك أن نادى أصحاب هذا القول بإعادة دراسة نصاب الزكاة للتعرف على مدى إمكانية زيادته[2].

وموقفنا من ذلك هو الرفض التام لهذا القول تحليلاً ونتيجة. فنحن لا نملك تغييراً في مقدار النصاب لا بالزيادة ولا بالنقص، إذ تلك مقادير حددها صاحب الشرع ولا مدخل للقياس أو الاجتهاد بشأنها[3]، خاصة وأن هذه ركن من أركان الإسلام ومن شأن الركن أن يكون متحداً في كل مكان وزمان شأنها شأن الصلاة والحج والصيام. ثم إن هذا القول لا يرد متى ما فهمنا أقوال العلماء من أن النصاب يبدأ بعد استيفاء حد الكفاية، وفي مال نام مضى عليه الحول. ومعروف أن الحاجة في الإسلام متطورة كمًا وكيفاً حسب الظروف والأحوال السائدة أي أنها متفاوته من عصر لعصر ومعنى ذلك أن النصاب ثابت

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٨، مرجع سابق.
أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٣٧، مرجع سابق.
ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٢ ص ٢٦٢، مرجع سابق.

(٢) د. محمود أبو السعود: «خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي». ص ٧٤، دار القرآن الكريم، بيروت ١٩٧٨.

(٣) الغزالي: «شفاء الغليل». ص ٢٠٣، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٧١.

في مقداره ولكن حد الإعفاء هو المتغير من عصر لعصر. ونموه ومرور الحول عليه يعتبر غنى لصاحبه مهما كان العصر الموجود فيه.

□ **القيمة النقدية لأنصبة الزكاة:**

ناقش بعض المعاصرين مدى تساوي القيمة النقدية لأنصبة الزكاة في الأموال المختلفة وقد ذهبوا إلى أن قيمة الأنصبة كلها متساوية مع بعضها البعض[١]. وفي ذلك يقول الدكتور شوقي الفنجري: (إن قيمة هذه الأنصبة جميعاً كانت متساوية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذه نقطة هامة كثيراً ما يغفل عنها الباحثون في نصاب الزكاة فلا يرتبون نتائجها وتختلط بهم الحلول، وذلك أن الشاة كانت تباع بخمسة دراهم، وكانت العشرون ديناراً أو المائتا درهم أو الخمسة أوسق تكفي أقل أهل بيت من زوج وزوجة واب وخادم مؤونة سنة كاملة».

ومع تقديرنا الكامل لصاحب هذا القول إلا أننا نخالفه فيما ذهب إليه، وذلك لأمور عديدة منها:

١ ــ ثبت في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «من بلغت عنده من الإبل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فإنها تؤخذ منه الحقة، ويجعل معها شاتين إن استيسرتا أو عشرين درهماً»[٢]. ومعنى ذلك أن الشاة عودلت بعشرة دراهم. ومقتضى تساوي أنصبة الزكاة في القيمة أن يكون نصاب الغنم أربعين شاة ونصاب الفضة أربعمائة درهم أو أن يكون نصاب الغنم عشرين شاة، ونصاب الفضة مائتي درهم. وقد ثبت في الحديث الصحيح أن نصاب الغنم أربعون شاة، ونصاب الفضة مائتا درهم. فدل ذلك على أن تساوي القيمة ليس محل اعتبار الشارع.

---

(١) د. محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». ص ٥٣، مرجع سابق.
د. شوقي شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة». ص ١٠١، مرجع سابق.

(٢) رواه البخاري: انظر «ابن حجر فتح الباري». ج ٢ ص ١٧٣، مرجع سابق.

٢ ــ ولنفرض جدلاً أنها كانت متساوية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن ذلك لا تأثير له في تحديد الأنصبة بدليل أن مستويات الأسعار، وأسعار الصرف بين الذهب والفضة قد اختلفت على مر العصور حتى في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك لم نجد أحداً من العلماء ربط مقدار النصاب بمستويات الأسعار. فنصاب الفضة هو هو، ونصاب الذهب هو هو، وهكذا بقية الأنصبة رغم أن قيمتها النقدية أو القوة التبادلية بينها تفاوتت من عصر لعصر.

٣ ــ هذه أجناس متنوعة من الأموال، وقد فرضت فيها الزكاة بصورة عينية أي من جنس المال، وقد فرضت بأسعار متفاوته. وليس للقيمة النقدية للنصاب اعتبار هنا، وإلا لأخل ذلك بمبدأ العدالة بين الأفراد خاصة وقد ذهب سيادته إلى أن ذلك كان يكفي أقل أهل بيت. ومعنى ذلك أن النصاب في تلك الأجناس المختلفة لو كان يساوي ألف جنيه مصري مثلاً من حيث إنه يمثل ما يكفي أقل أهل بيت، فإذا كان نقداً فزكاته ٢,٥ ٪ أي يصبح بعد الزكاة ٩٧٥ جنيهاً، وإن كان حبوباً فزكاته إما ٥ ٪ أو ١٠ ٪ فيصبح إما ٩٥٠ أو ٩٠٠ جنيهاً، وإن كان معدناً فزكاته ٢٠ ٪ أي يصبح ٨٠٠ جنيه عند من قال بذلك من العلماء. وفي هذا من التفاوت في الباقي بعد دفع الزكاة ما فيه فكيف ذلك مع أن الفرض أن النصاب يكفي أقل أهل بيت.

وقد خلص سيادته إلى نتيجة خطيرة هي: «أن المعول عليه في تحديد نصاب الزكاة هو القيمة الحقيقية لكل نصاب بالنسبة للأنصبة الأخرى»[١]، ونحن نتساءل: كيف يتحدد النصاب على هذا النحو؟ وهل يعول على الذهب أو الفضة أو الحبوب أو الأنعام؟ وكيف يعول على ذلك ومستويات الأسعار تختلف يوماً بعد يوم؟ وألا يؤدي ذلك إلى اختلاف أنصبة الزكاة من عصر لعصر ومن دولة لأخرى فيكون في مصر مثلاً نصاب الزكاة في الغنم خمسين، وفي السودان عشرة، ويكون نصاب الذهب في العراق عشرين ديناراً، وفي السعودية

---

(١) د. شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». ص ٥٤، مرجع سابق.

مائة دينار. وهكذا تبعاً لاختلاف القيم التبادلية أو القوى الشرائية باختلاف مستويات الأسعار في كل بلد عن الأخرى. وهذا بالفعل ما نادى به أستاذنا في مؤلف آخر له إذ يقول: «أما أساس الالتزام بالزكاة فهو ملك النصاب أي قدراً معيناً من المال زائداً عن حوائج المرء الأصلية. وهذا القدر يحتاج اليوم إلى تحديد بعد أن صار التعامل على أساس العملة الورقية، والتي تختلف قيمتها من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر بل وبعد أن تغيرت قيمة بعض الأنصبة الشرعية المعروفة، وهبط بعضها كالفضة بحيث أصبحت لا تساوي شيئاً يذكر بجانب الأنصبة الشرعية الأخرى من الذهب أو الأنعام أو غيرها، وهذا يدعونا إلى العودة إلى الأنصبة وهو ما يكفي مؤونة أقل أهل بيت لسنة كاملة[1].

٥ ــ وقد روى سيادته نقلاً عن أبي عبيد أنه في زمن الرمادة قد غير سيدنا عمر نصاب الغنم فجعله مائة شاة بعد أن كان أربعين[2] وبرجوعنا إلى أبي عبيد في كتابه «الأموال» وجدناه يقول: «نسب إلى عمر بن الخطاب أنه قال: أعطوا ما أبقت له السنة غنمًا ولا تعطوها من أبقت له السنة غنمًا ولا تعطوها من أبقت له السنة غنمين، وبين أبو عبيد المقصود بالغنم والغنمين في قول عمر بأن الغنم مائة شاة والغنمين مائتا شاة.

وعلق أبو عبيد على ذلك بقوله: «وهذا مرسل ليس له إسناد، وبفرض صحة هذا الأثر فإن هذه المائة لا تغني عشر شياه في الخصب لما أصابها من الجدب والعجف»[3].

من ذلك نجد أولاً أن هذا الأثر ساقط، ولا إسناد له كما ذكر أبو عبيد وهو حجة في الآثار.

ولنفرض أنه صحيح فإن ذلك لا يدل على الاطلاق على تساوي القيم النقدية للأنصبة، ولو كان لذلك اعتبار لكان العكس إذ من المعروف أنه في

---

(١) د. شوقي الفنجري: «المذهب الاقتصادي في الإسلام». ص ١٧٩، دار عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض ١٩٨١.

(٢) د. شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». ص ٥٤، مرجع سابق.

(٣) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٤٠ وما بعدها، مرجع سابق.

زمن الجدب. والقحط ترتفع القوة الشرائية للسلع الغذائية تماماً، وتصبح ذات قيمة نقدية مرتفعة. ولنتصور أهل البادية وقد حبس عنهم المطر فهزلت شياههم، وضعفت وقلت هل ترتفع أثمان الشياه لديهم مع هذا الهزال والضعف أم تنخفض؟

يضاف إلى ذلك أنه ثبت أن عمر في عام الرمادة أوقف جباية الزكاة من أهل الجزيرة الذين أصابهم الجفاف، وكل ما فعله أنه من الزكوات المحصلة من المناطق الأخرى والأقاليم التي لم تتضرر بذلك أخذ يوزعها على هؤلاء الأفراد الذين أضيروا منظمًا للتوزيع على أساس أنه من لديه مائة شاة يستحق الصدقة إذ هي من الناحية الغذائية والمعيشية لا تشبع مستوى الكفاية ومن فقه أبي عبيد رحمه الله أنه ذكر هذا الأثر في باب توزيع الصدقة وليس في باب نصابها.

٦ ـ ذهب سيادته إلى أن النصاب أساسه أنه ما يكفي أقل أهل بيت مؤونة سنة كاملة. وببحثنا المطول في أمهات الكتب الفقهية لم نجد من قال بذلك سوى الشيخ الدهلوي، وهو من العلماء المتأخرين[1]. ونحن لا نرى ذلك لما فيه من التعارض مع قواعد الشريعة. إذ ما حكم من لديه أهل كثيرون يعولهم هل يظل نصابه هو هو نصاب من لا يعول إلا ابناً واحداً؟؟ أم تتعدد الأنصبة في المال الواحد تبعاً لعدد المعالين؟ ثم ما علاقة النصاب بما يكفي أقل أهل بيت أو أكثر أهل بيت، وقد تبين لنا أن جمهور العلماء على أن النصاب يبدأ حسابه بعد استيفاء الحاجات الأصلية للفرد ولمن يعولهم.

وهل يختلف معنا سيادته، ومن ذهب مذهبه في أن الشخص الذي يمتلك من الغنم ثلاثين مثلاً، ومن البقر عشرين ومن الحبوب أربعة أوسق ومن النقود ما يساوي مائة وخمسين درهماً. هذا الشخص لا تجب عليه في حين أن الشخص الذي يمتلك مائتي درهم فقط أو أربعين شاة فقط تجب عليه الزكاة. وذلك لأن هذا الشخص قد تحقق له مال بلغ نصاباً، والآخر لم يتحقق له نصاب من أي مال. مع أنه على مستوى الغنى والثروة والكفاية فإن تجميع ثروة الشخص الأول يفيد أنه أغنى بكثير من الشخص الثاني.

(١) الشيخ الدهلوي، توفي عام ١١٧٦هـ، وقد قال ذلك في كتابه: «حجة الله البالغة». ج ٢ ص ٥٠٦، مرجع سابق.

إذن مقدار النصاب محدد توقيفياً ولا يتوقف على مستوى الأسعار من جهة ولا على أقل أهل بيت أو أكثره من جهة أخرى.

لا أنظر إلى ذلك في الماشية، ولا الزرع وإن كانت لرجل مائتا درهم تنقص حبة أو أقل وتجوز جواز الوازنة أولها فضل على الوازنة غيرها فلا زكاة فيها، كما لو كانت له أربع من الإبل تسوي ألف دينار لم يكن فيها شاة وفي خمس من الإبل لا تسوي عشرة دنانير شاة. وكما لو كانت له أربعة أوسق بردى خير قيمته من مائة وسق لون لم يكن فيها زكاة. ومن قال بغير هذا فقد خالف سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم».

ورحم الله ابن رشد فلقد علق على اختلاف العلماء في ضم من لديه ذهب وفضة أقل من نصاب في كل منهما، ولكن بضمهما قد يكمل النصاب وكيفية الضم، وهل على أساس القيمة أم المقدار علق على ذلك قائلاً: «وسبب هذا الارتباك ما راموه من أن يجعلوا من شيئين نصابهما مختلف في الوزن ــ ومن ثم في القيمة ــ نصاباً واحداً، وهذا كله لا معنى له، ولعل من رام ضم أحدهما إلى الآخر فقد أحدث حكمًا في الشرع حيث لا حكم، لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة»[1]. هنا يلفت ابن رشد النظر بقوة إلى أن الأنصبة مختلفة وغير مرتبطة ببعضها حتى في الذهب والفضة اللذين يعتبران في المالية جنساً واحداً. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يعلق نصاب على نصاب في أجناس مالية مختلفة؟ وهكذا نصل إلى نتيجة جوهرية في هذا الموضوع وهي أن أنصبة الزكاة محددة بتوقيف من الشارع ولا تتفاوت من عصر لعصر ولا من دولة لدولة ولا من بيت لبيت.

ولا يؤدي القول بذلك إلى الوقوع في الحرج الذي تخوف منه المعاصرون من أن نصاب بعض الأموال في بعض البلدان ليس له قيمة تذكر فكيف يطالب بإخراج الزكاة من هو في حاجة إليها؟ ومن ثم فلم لا يزاد نصاب تلك الأموال. وقد سبق أن رددنا على ذلك من أن الزيادة والنقصان لا مدخل لها في المقادير الشرعية باتفاق علماء الأصول. ثم إن نصاب الزكاة ليس هو مائتي درهم فحسب ولا أربعين شاة فحسب، وإنما هو تلك الأموال متى فضلت عن الحاجة

(١) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٣٦، مرجع سابق.

الأصلية. يقول السرخسي: «ثم إن الغني الذي يثبت به حرمة أخذ الصدقة أن يملك مائتي درهم أو ما يساويها فضلاً عن حاجته»[1].

فالحاجة تغطى أولاً تبعاً لكل عصر ولكل مجتمع ولكل بيت، ثم بعد ذلك متى توافر النصاب المقدر توقيفاً في كل مال تجب الزكاة. بالإضافة إلى أن مجرد كون النصاب مالاً نامياً مضى عليه الحول لا يوقعنا في أي حرج.

المطلب الثالث:

سعر الزكاة

في هذه المسألة نهتم بالإشارة إلى المقدرة التمويلية للزكاة من خلال معدلها أو أسعارها بعد أن أشرنا إلى مقدرتها التمويلية من خلال شمولها لمختلف الأموال النامية.

ومن ثم فليس من مهمة البحث أن يتناول بالتفصيل أسعار الزكاة في كل مال وتفسير تلك الأسعار، ومحاولة التعرف على حكمة الله تعالى في ذلك. فهذا موضوعه بحث الزكاة في الفقه الإسلامي أو في المالية العامة.

وما يلاحظ هنا أن أسعار الزكاة في شتى أصناف الأموال ما عدا الثروة الحيوانية تتراوح بين ٢,٥ ٪، ٢٠ ٪ على تفصيل في ذلك. ففي المال النقدي ٢,٥ ٪ وفي الثروة التجارية كذلك ٢,٥ ٪ وفي الثروة الزراعية ما بين ٥ إلى ١٠ ٪ وفي الثروة المعدنية يمكن أن تتراوح من ٢,٥ إلى ٢٠ ٪[2] أما في الثروة الحيوانية فلها معدلات متنوعة.

وقد أدخل العلماء المعاصرون أنواعاً من الأموال في وعاء الزكاة وتنوعت آراؤهم في السعر الذي يفرض عليها، ولا نرى أن هنا مجال مناقشة تلك الآراء ويكفي بأن نقول إن الباحث مع هؤلاء في خضوع تلك الأموال للزكاة فهي أموال نامية. أما تنوع مواقفهم في الأسعار التي تفرض بها الزكاة عليها فهذا لا يؤثر كثيراً من الناحية التمويلية ويتطلب بحثاً فقهياً مستقلاً.

وهكذا نجد أن للزكاة مقدرة تمويلية كبيرة حيث إنها تنظم جميع الأموال

(١) السرخسي: «المبسوط». ج ٣ ص ١٤، مرجع سابق.

(٢) عند من يقول بذلك من العلماء الذين سبق أن عرضنا لهم.

النامية من جانب وإن معدلاتها تبدأ من ٢,٥ ٪ وتصل إلى ١٠ ٪ باتفاق العلماء وهذه معدلات ذات وزن تمويلي هام.

وإذا كان وعاء الزكاة وكذلك نصابها قد أثار اهتمام الكتاب المسلمين المعاصرين فأثاروا حولهما من الأفكار ما سبق تناوله فإن سعر الزكاة هو الآخر قد أثار الاهتمام. وهذا ما نبحثه في الفقرة التالية.

□ **سعر الزكاة والتضخم:**

في ظل الأوضاع السائدة والتي يجتاح فيها العالم كله، والعالم الإسلامي بوجه خاص ما يعرف بالتضخم والارتفاع المطرد في مستويات الأسعار وتكاليف المعيشة. فقد رأى بعض الكتاب المعاصرين أن معدل الزكاة ــ سعرها ــ ولا سيما في النقود لا يكفي لتحقيق أهداف الزكاة.

وفي ذلك يقول الدكتور عبد المناف: (وفي العالم الإسلامي المعاصر نجد مشكلة ارتفاع الأسعار في كل مكان كجزء من ارتفاع مستوى الأسعار العام في العالم. وبدون الدخول في تفاصيل الأسباب يمكن القول بأن القوة الشرائية لدخل الزكاة تنخفض في أوقات ارتفاع الأسعار. ومن ثم الفقراء الذين لهم الحق في أموال الزكاة يعانون من ضيق شديد. لذلك فلا يوجد سبب للاعتقاد بأن البنود التي فرضت عليها والمعدلات التي حددت لها كان يراد لها ألا تتغير بتغير الظروف لأن باب الاجتهاد لا يغلق مطلقاً في ظل الإسلام. وترى بعض المدارس الفكرية أن معدلات الزكاة لا يمكن تغييرها لأنها حددت بمعرفة الرسول، صلى الله عليه وسلم. ولكن إذا نظرنا إلى روح الزكاة فلن نجد أدنى صعوبة في أن نستنتج أن الدولة الإسلامية بتحديدها لمعدل الزكاة إنما تطبق عنصر المرونة لمواجهة الاتجاهات التضخمية في الاقتصاد في جميع الدول الإسلامية تقريباً) ثم خلص إلى أنه من الضروري تغيير معدلات الزكاة لتتمشى مع ظروف التضخم حتى لا يضار الفقراء إذ من الممكن أن تهبط قيمة أموال الزكاة إلى الصفر[١] وقبل ذلك أشار إلى نفس الفكرة الشيخ محمود أحمد[٢].

---

(١) د. عبد المناف: الاقتصاد الإسلامي. ص ٢٤١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) Shaikh Mahmoud Ahmad, Economies of Islam, Lahor: 1977, p.95.

ونحن لا نرى ولا نقره حيث إن ذلك يصطدم بما هو معروف من مبادىء وقواعد الزكاة من جهة ومن جهة أخرى ففيه من خطأ التحليل الاقتصادي الشيء الكثير. بيان ذلك:

١ ـ أسعار الزكاة تدخل في المقادير، وقد اتفق الفقهاء على أن المقادير توقيفية. ولم نجد عالماً من علمائنا رحمهم الله تكلم في سعر الزكاة زيادة أو نقصاً.

٢ ـ يضاف إلى ذلك أن مهمة الزكاة ليست القضاء النهائي بمفردها على الفقر، وإنما هي إحدى المؤسسات التمويلية التي تعمل في هذا الحقل، ومعنى ذلك قيام مؤسسات أخرى تدعم الزكاة في هذا الشأن، وقد نص العلماء على أن مال الزكاة إذا لم يكف لسد حاجة المحتاجين فإن الطلب يتجه إلى الميزانية العامة.

٣ ـ ثم إن القول بسريان آثار التضخم على حصيلة الزكاة وتدهورها، قول غير صحيح حيث إن الزكاة فرضت عينية فهي نسبة من كل مال من نفس المال، وليست مبلغاً نقدياً معيناً حتى يقال إنها تتآكل بالتضخم فهي في الحقيقة تستفيد بالتضخم حتى في المال النقدي والثروات التجارية فإنها تقوّم بالذهب[1]، وهو يستفيد عادة من التضخم. ومعنى ذلك أن حصيلة الزكاة لا تتدهور بالتضخم، ولا تصبح صفراً بل تتزايد في قيمتها النقدية.

يضاف إلى ذلك فإن آثار التضخم تسري على الغني وعلى الفقير.

وهكذا فإننا لا نوافق من يقول بتعديل معدلات الزكاة.

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار. ج ٢ ص ٣٠٠، مرجع سابق.
الشيخ محمد أبوزهرة: الزكاة. بحث مقدم لمؤتمر مجمع البحوث الإسلامية الثاني ١٩٦٥.

المطلب الرابع:

المكلف بالزكاة وموقف أهل الذمة

اتفق العلماء على وجوب الزكاة على الحر المسلم البالغ العاقل متى ملك ملكاً كاملاً نصاباً من أموال الزكاة، ولكنهم اختلفوا فيمن فقد شرطاً من تلك الشروط.

ومن ذلك اختلافهم في وجوب الزكاة على الصبي، فذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى وجوبها عليه وفرق الأحناف في ذلك بين زكاة الزرع والثمر وبين غيرها، فأوجبوا الأولى عليه دون الثانية، ولكل وجهة وأصل يعتمد عليه في ذلك[1].

واختلفوا في وجوب الزكاة على أهل الذمة. فمن قال إنهم مخاطبون بفروع الشريعة قال: تجب عليهم، ولكن لا تصح منهم حتى يسلموا، ومن قال إنهم غير مخاطبين بفروع الشريعة قال: لا تجب عليهم[2].

والمعول عليه أن الزكاة فريضة المسلمين فقد ثبت في الحديث الصحيح أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال لمعاذ عندما بعثه إلى اليمن: «أدعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله فإن هم أجابوا فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة فإن هم أجابوا فأعلمهم أن الله قد فرض في أموالهم صدقة.. الحديث» هنا واضح أن الزكاة مترتبة على الإسلام. ثم إن الآية صريحة ﴿يا أيها الذين آمنوا أنفقوا... الآية﴾ فناداهم الله عز وجل بالإيمان. كذلك قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصَلِّ عليهم إن صلاتك سكن﴾ ولا تطهير ولا تزكية ولا دعاء لغير مسلم.

وإذن فعلينا أن نذهب معهم مذهب سلفنا، فما ثبت أن السلف الصالح

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٦٢، مرجع سابق، وبقية المذاهب الفقهية في باب الزكاة.

(٢) ابن رشد: نفس المصدر. ج ١ ص ٢٦٣.

أخذوا الزكاة من كافر، ولكن هناك فريضة مالية فرضها الإسلام على أهل الذمة، وهي فريضة الجزية.

فقد ثبت في السنة الصحيحة وفي القرآن الكريم وجوب الجزية. قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يُدينون دين الحقِّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[1].

وفي الحديث الصحيح «فإن هم أبوا فالجزية»[2].

وقد كان الإسلام حكيمًا كـل الحكمة في اختيـار هذا الاسم لتلك الفريضة. إشارة إلى أنها ليست تعسفاً، ولم تفرض اعتباطاً، وإنما هي مقابل نفع حقيقي عائد عليهم، وهو أمنهم وحمايتهم والدفاع عنهم، وتمتعهم بالعيش في دار المسلمين، واستفادتهم من كل المرافق والخدمات التي تقوم بها الدولة الإسلامية للرعايا من مسلمين وغيرهم. وتركهم أحراراً يمارسون شعائر دينهم دون تدخل من الدولة في ذلك[3] فقد ذكر أبو عبيدة من كتب الرسول، صلى الله عليه وسلم، كتابه إلى أهل اليمن. وفيه «وأنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين له مالهم وعليه ما عليهم، ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يفتن عنها. وعليه الجزية»[4].

إذن فهي جزاء أي مقابل شيء حصلوا عليه[5] ولذلك قال الماوردي: «فيجب على ولي الأمر أن يضع الجزية على رقاب من دخل في الذمة من أهل

---

(١) سورة التوبة: الآية رقم ٢٩.

(٢) انظر أبو عبيدة: ص ٢٩، مرجع سابق.

(٣) انظر في ذلك. أبو عبيدة: ص ٢٨ وما بعدها، ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٤٣٦ وما بعدها.

السرخسي: المبسوط. ج ١٠ ص ٧٧ وما بعدهـا، الشافعي: الأم. ج ٤ مجلد ٢ ص ١٧٥ وما بعدها.

(٤) أبو عبيد: الأموال. ص ٣١، مرجع سابق.

(٥) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٢، مرجع سابق، الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٩ ص ٤٣٣٠، مرجع سابق.

الكتاب ليقروا بها في دار الإسلام ويلتزم لهم ببذلها حقان: أحدهما الكف عنهم والثاني الحماية لهم، ليكونوا بالكف آمنين وبالحماية محروسين»[1].

ومعنى ذلك أن الجزية فريضة إسلامية يجب على ولي الأمر تنفيذها وأنها من جهة أخرى لا تحمل أي معنى فيه الإذلال والمهانة وإنما هي جزاء عادل نظير حقوق يحصلون عليها.

واليوم فإن العالم الإسلامي يجمع في أرضه غير مسلمين يتمتعون فيه ومنه بكل ما يتمتع به المسلم، ومع ذلك لا تأخذ الدول الإسلامية منهم تلك الفريضة الإسلامية التي وجبت بالنص. وما ذلك إلا التهاون في أحكام الدين والعجز الذي أصاب حكام العالم الإسلامي.

ولكن هذا الوضع غير مستقيم لا من الناحية الدينية ولا من الناحية الاقتصادية ولا من الناحية الاجتماعية. أما من الناحية الدينية فقد سبق الإشارة إلى ذلك، وأما من الناحية الاقتصادية فإن ذلك ترك لمصدر تمويلي هام من مصادر تمويل المرافق والاستثمارات العامة. فقد نص العلماء على أن الجزية توضع في بيت المال ويصرف منها في مصالح الدولة عامة.

وأما من ناحية العدالة فإن المسلم مكلف بالزكاة، ونحن نطالب الدولة بإقامة مؤسسة الزكاة وإحيائها وجباية الزكاة بصورة رسمية ومنظمة ثم إنه فوق ذلك يتحمل من الضرائب مثل ما يتحمل منها غير المسلم، ومعنى ذلك أن المسلم يدفع حقين وغيره لا يدفع إلا حقاً واحداً.

مع ملاحظة أن ما يدفعه المسلم من زكاة وإن كان جمهور العلماء يقولون بأنها قاصرة على المسلمين إلا أن البعض منهم أخذاً من تطبيق عمر، رضي الله عنه، في جعله الذمي هو المسكين المذكور في الآية الكريمة ومن هؤلاء ابن سيرين والزهري وزفر وغيرهم يرون جواز أن يستفيد من الزكاة غير المسلمين[2]، وبفرض أنه لن يستفيد منها غير المسلم فإن مجرد إخراج الزكاة من المسلم فيه

(١) الماوردي: نفس المصدر، ص١٤٣، مرجع سابق.

(٢) السرخسي: المبسوط. ج ٢ ص ٢٠٢، مرجع سابق.

تخفيف كبير عن ميزانية الدولة ومساهمة فعالة في تأمين الضمان الاجتماعي ومعنى ذلك انصراف أموال الدولة إلى المصالح العامة التي يستفيد بها غير المسلمين، ثم إنه ثبت أن الدولة الإسلامية التزمت لهم بتأمين احتياجات فقرائهم ومحتاجيهم[1].

وهكذا فإنه من غير المقبول دينياً واقتصادياً واجتماعياً عدم تحصيل فريضة الجزية من غير المسلمين. وإذا كانت هناك حساسيات لديهم من فرضها عليهم بهذا الاسم ورأى الحاكم من المصلحة عدم إجبارها على الرضوخ لهذا الاسم فقد أوجد الإسلام مندوحة في ذلك ولنا في عمل عمر، رضي الله عنه، خير قدوة عندما رفض بعض النصارى دفع الجزية لا من حيث المعنى، وإنما من حيث الاسم فقط. فهم ما رفضوا فكرة الدفع في حد ذاتها ولكنهم رفضوا أن يسمى ذلك جزية وأبدوا استعدادهم لدفع أي مبلغ تحت اسم مغاير. هنا رأى عمر بعد الاستشارة أنه من المصلحة موافقتهم على ذلك[2] وقال لهم سموها ما شئتم وتندر عليهم بقوله «هؤلاء حمقى أبوا الاسم ورضوا بالمعنى»[3].

ومن أجل ذلك وحرصاً على المصالح المشروعة والمقصودة فقد قال العلماء لا مانع على الإمام أن يتفق على تلك الفريضة تحت أي اسم وبأي نظام يرضونه يقول في نهاية المحتاج: «ولو قال قوم نؤدي الجزية باسم صدقة لا جزية فللإمام إجابتهم إذا رأى ذلك»[4].

وإذن فالمدار على تحصيلها ولا يعول على اسم معين تسمى به.

---

(١) وقد ظهر ذلك جلياً في موقف عمر من الشيخ الذمي الذي رآه يسأل فأمر خازن بيت المال بالانفاق عليه وكذلك ما عاهد عليه خالد بن الوليد ونصها «وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما أقام بدار الهجرة والإسلام»، أبو يوسف: الخراج. ص ١٣٦، ص ١٥٥، مرجع سابق.

(٢) الشافعي: الأم. ج ٤ مجلد ٢ ص ٢٨١، مرجع سابق.
أبو عبيد: الأموال. ص ٧٢٠، مرجع سابق.

(٣) الرملي: نهاية المحتاج. ج ٨ ص ٩١، مرجع سابق.

(٤) الرملي: نفس المصدر. ج ٨ ص ٩١.

ومتى تم تحصيلها فإن الدولة تضعها في ميزانيتها وتمول بها المصالح والمرافق العامة حسب ما تراه من مصلحة[1].

وفي مقدارها خلاف بين العلماء مطول في أماكنه[2] مما يترك مجالاً متسعاً أمام الحاكم المسلم أن يقدرها بما يراه محققاً للمصلحة ومتفقاً مع الواقع الذي يعيشه.

---

(1) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٤٣٩، مرجع سابق، أبو عبيد: الأموال. ص ٢٥، مرجع سابق.

(2) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٤٣٨، مرجع سابق.
ابن جزي: قوانين الأحكام الشرعية. ص ١٧٥، مرجع سابق.
الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٤، مرجع سابق.
الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٩ ص ٤٣٣١، مرجع سابق.
أبو عبيد: الأموال. ص ٥٥ وما بعدها، مرجع سابق.

المبحث الثاني:

البعد الاقتصادي للزكاة

إن البحث الجاد لطبيعة الزكاة وآثارها يبين أنها ليست مجرد أداة تمويل فحسب، وإنما هي أداة استثمار وأداة توزيع كذلك وبالتالي فهي أداة اقتصادية شاملة.

وفي هذا المبحث نتناول تلك الأدوار الاقتصادية للزكاة. وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول:

الدور التمويلي للزكاة

من الناحية التمويلية نجد للزكاة آثارها المتعددة المباشرة وغير المباشرة نوضحها في الفقرات التالية:

أولاً ــ من حيث حصيلتها:

إذا نظرنا للزكاة من حيث أسعارها، ومن حيث وعائها فإننا نجدها فريضة مالية تتناول جميع أنواع الثروة النامية من جهة كما أن أسعارها تمثل نسباً فعالة من جهة أخرى. فتصل في بعض الثروات إلى ٢٠ ٪ عند من يرى ذلك من العلماء. ولا تقل عن ٢,٥ ٪ في الثروة النقدية، وعروض التجارة على رأس المال والدخل معاً. فالزكاة في النقود عليها كلها وفي الأعمال التجارية ليست

على مجرد الأرباح وإنما هي على صافي الأصول المتداولة أو صافي الخصوم المتداولة، وهي تضم بجوار الربح صافي رأس المال العامل[1].

ومعنى ذلك ضخامة وعائها ومن ثم كان سعرها عندئذ منخفضاً بحيث إن الزكاة في العادة لا تستغرق كل الدخل الناتج عن عمليات الاستثمار. من ثم فهناك حافز على تثمير الأموال وعدم تركها معطلة.

والمثال التالي يوضح ذلك.

لو كان هناك رأسمال نقدي قدره ألف جنيه فإذا ترك معطلاً ففي نهاية العام تفرض عليه زكاة قدرها ٢,٥ ٪ فيصبح ٩٧٥ جنيهاً فإذا وظف هذا المال فإنه يدر دخلاً عادة لا يقل عن ٥ ٪ مثلاً أي أنه يصبح في نهاية العام ١٠٥٠ جنيهاً تفرض عليه زكاة ٢,٥ ٪ تساوي ١٠٥٠ × ٢,٥ = ٢٦,٢٥ فيكون الصافي بعد خصم الزكاة في نهاية العام هو ١٠٢٣,٧٥ جنيهاً.

وبهذا نجد أن الزكاة لم تستغرق كل الدخل الناتج من عملية الاستثمار ومن ثم فقد تزايدت ثروة المكلف.

ثانياً ــ من حيث ما تحرره من موارد معطلة في شكل أرصدة نقدية:

إن التأمل الاقتصادي في فريضة الزكاة من الناحية التمويلية لا يقف بها عند حدود حصيلتها مع كبرها وأهميتها، وإنما يتكشف له أن الزكاة تقدم تمويلاً بمقدار ما تحرره من رؤوس أموال نقدية معطلة. ذلك أن الزكاة تفرض على رأس المال النقدي عاملاً كان أو عاطلاً، وبالتالي فهي تحمل الأفراد حملاً على تشغيل تلك الأموال وتوجيهها إلى مجالات التمويل والعمل بدلاً من تعطيلها، حماية لها من أن تأكلها الزكاة على مر السنين، ولذلك فقد نبه الرسول، صلى الله عليه وسلم، في حديثه الشريف على ضرورة تشغيل أموال اليتيم قائلاً: «ألا من ولي يتيماً له مال فليتجر له ولا يتركه حتى تأكله الصدقة»[2].

---

(١) د. محمد سعيد عبد السلام: دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة. بحث مقدم لمؤتمر الاقتصاد الإسلامي العالمي الأول.

(١) رواه الترمذي والبيهقي. أنظر ابن الأثير: جامع الأصول. ج ٤ ص ٦٢٨، مرجع سابق، وقد ورد بصيغ أخرى مؤيدة، أنظر الصنعاني: سبل السلام. ج ٢ ص ٢٥٠، مرجع سابق.

والأثر التمويلي المترتب على ذلك هو دخول أموال نقدية عديدة إلى مجالات الاستثمار بعد أن كانت معطلة ومكتنزة.

ولا شك أن ذلك يقدم إسهاماً فعالاً في أعمال التمويل، لا سيما إذا ما عرفنا ارتفاع نسبة الأرصدة النقدية العاطلة خاصة في العالم الإسلامي[١].

وللدولة الحق، بل عليها مسؤولية أن تتعرف على تلك الأموال ثم تستأدي منها حق الزكاة وعندما يجد الفرد نفسه محاصراً بقوة الدولة في أخذ الزكاة من جهة وبخسارة تعطيل أمواله عن التثمير من جهة أخرى فإنه سوف يقدم على تحرير تلك الأموال وتشغيلها حتى يؤدي الزكاة من إيرادها لا من أصلها[٢]. واليوم نجد الكثير من تلك الأموال العاطلة تتمثل في ودائع جارية لدى المصارف أو في ودائع حقيقية لديها أيضاً ـ مجوهرات... الخ. وبالتالي فمن السهولة بمكان أخذ الزكاة من تلك الأموال بقوة القانون بل وفرض ضرائب عليها بحكم أنها فائضة من جهة وكحمل للأفراد على توظيفها من جهة أخرى.

والزكاة تؤدي دوراً هاماً لا في التمويل العام فحسب بل في التمويل الخاص من حيث تأثيرها في تحرير الموارد العاطلة.

ثالثاً ـ من حيث ما يترتب عليها من زيادة المدخرات:

ذلك أنها تقدم الفرصة الطيبة لإقامة المزيد من الاستثمارات ـ كما سنرى في الفرع القادم ـ ومعروف أن الاستثمار يقوم بدور رئيسي في تحديد الدخل فبزيادته يرتفع الدخل. وبارتفاع الدخل تتزايد المدخرات التي هي المصدر الأساسي للتمويل أي أنها في مفعولها الحركي تزيد من مدخرات المجتمع والأغنياء بصفة خاصة عكس ما قد يتوهم من أنها تنقص ذلك.

---

(١) د. شوقي شحاته: التطبيق المعاصر للزكاة. ص ٣٧ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) Shaikh Mohamad Ahmad, op. cit, pp. 86 — 89.

د. محمد منذر قحف: الاقتصاد الإسلامي. ص ١١٢ وما بعدها، دار القلم، الكويت ١٣٩٩.

رابعاً ـ من حيث ما تقدمه من ضمانات في عمليات القروض:

ذلك أن بنداً أساسياً من بنود إنفاقها هو خاص بالغارمين «المدينين» فقد نص الإسلام على أن يسدد من حصيلتها ديون المدينين الذين يعجزون عن سداد ديونهم. والأثر المترتب على ذلك هو تشجيع عمليات القروض سواء من جهة المقترض أو من جهة المقرض.

ومعروف أن القروض تمثل أداة تمويلية أساسية، وتبذل الدول المختلفة جهوداً مضنية لتشجيع تلك الأداة، وجعلها تمارس دورها.

خامساً ـ من حيث إنفاقها:

من المعروف اقتصادياً أن القدرة التمويلية لمبلغ ما لا تقف عند مقدار هذا المبلغ بقدر ما تقف عند مجال وكيفية إنفاقه، فإذا أنفق إنفاقاً غير منتج أو غير مفيد فتنتهي قدرته عند هذا الحد، بخلاف ما إذا أنفق إنفاقاً مثمراً فإنه يترتب عليه إيجاد رؤوس أموال جديدة أو محافظة على القائم منها مما يرتب تزايد الدخول، وبالتالي تعزيز المقدرة التمويلية.

ومن هنا تكتسب الزكاة مقدرة تمويلية متزايدة، من حيث تحديد مجالات وأسلوب إنفاقها فهي لا تنفق إلا على حاجة حقيقية لإنسان، أو في مقابل خدمة حقيقية يقوم بها الفرد للمجتمع[1].

سادساً ـ من حيث طبيعة الالتزام بها:

المقصود هنا ما يشار إليه في علم المالية العامة من أن العبرة في الفريضة المالية لا يقف عند حد تنظيمها الفني من سعر ووعاء وغير ذلك، وإنما هناك عامل أساسي هو مدى وطبيعة التزام المكلفين بها فالعبرة بالحصيلة الفعلية، وليست بالحصيلة المقدرة فكم من فريضة حصيلتها التقديرية عالية بينما حصيلتها الفعلية هابطة لما هناك من تهرب من أدائها على نطاق واسع، لسبب من الأسباب[2].

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٩٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) د. عاطف السيد: فكرة العدالة الضريبية في الزكاة. من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

=

وهنا نجد الزكاة تتميز عما عداها بندرة حدوث التهرب ومرجع ذلك أنها التزام ديني أساساً قبل أن يكون قانونياً أو اجتماعياً. بل هي في نظر المسلم المعيار الحقيقي على صدق إسلامه، وصحة إيمانه، ومعنى ذلك أن المسلم يؤديها طائعة بها نفسه سواء قامت الدولة على ذلك أو تقاعدت. يضاف إلى ذلك ما تتميز به من أقصى درجات العدالة بالنسبة للمكلف بها وكذلك التحديد الصريح والواضح لمجالات إنفاقها، كل ذلك يجعل المكلف بها يدفعها، وهو على وعي كامل بعدالتها وبوصولها إلى مستحقيها. وقد حرص الإسلام على أن يكون الإنفاق منها على جهازها الإداري الذي يتولى القيام بها في أضيق نطاق فقد قرر بنداً للعاملين عليها حرصاً على استقلالها الاستقلال الكامل عما عداها من مؤسسات، وفي الوقت ذاته تشجيعاً على القيام بأعبائها. ومع ذلك فقد أكد العلماء على ضرورة أن يكون الإنفاق على العاملين عليها في أضيق نطاق ممكن. قدره بعضهم بما لا يتجاوز ١/٣٢ من الحصيلة الكلية لها[1] وبعضهم حدد نصيب العامل بأجره العادي مهما كانت حصيلة الزكاة[2] وسواء هذا أو ذاك فقد أكد الفقه الإسلامي على ضرورة مراعاة أقصى درجات الترشيد في الإنفاق منها على جهازها الإداري بما يكفيه فحسب[3].

وقد يرد علينا في معرض المقدرة التمويلية للزكاة أنها بما تقتطعه من دخل الأغنياء فإنها تقلل من المقدرة الادخارية للمجتمع، ومرجع ذلك ما يذهب إليه التحليل الكينزي من أن الأغنياء ذوو ميول ادخارية عالية عكس الفئات قليلة الدخل. ومعنى ذلك أن الزكاة تتجه لانقاص تلك المدخرات. ويبدو أن بعض الكتاب الذين تناولوا الزكاة قد أثر عليه هذا الاتجاه فقال: «وتأثير الزكاة على الإنتاج يتخذ صورتين أحداهما سلبية والأخرى إيجابية أما التأثير السلبي فلأن

= د. زكريا بيومي: المالية العامة الإسلامية. ص٢٤٦ وما بعدها، دار النهضة العربية ١٩٧٩.

(١) كتاب ابن شهاب في السنة في تفريق الزكاة المذكور في الأموال لأبي عبيد، ص ٧٦٤، مرجع سابق.

(٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١١٦، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٩٠٣، مرجع سابق.

الزكاة تقطع جانباً من الثروة أو الدخل أو المدخرات الفردية أو من كليهما، وهي بذلك كما يبدو للوهلة الأولى تعيق النمو وتشكل تهيداً للتكوين الرأسمالي[1].

وللرد على ذلك نقول إن الدراسات الميدانية التي أجرتها جامعة هارفارد أثبتت أن هذه العلاقة بين الدخل والميل الحدي للادخار ليست خطية كما أنها في المراحل العليا من الدخل قد تكون عكسية[2]. وبفرض أن الأثر المبدئي والأول لها هو إنقاص مدخرات الفرد فهل تغفل الآثار المترتبة على ارتفاع مستوى معيشة الفئات التي تنفق عليها. وخاصة ما قد أثبته التحليل الاقتصادي من أن الاستثمارات تتطلب بصفة مستمرة العمل على إعادة توزيع الدخل ضماناً لتأمين مستوى مرتفع من الطلب الفعلي، ومعروف أن الاستثمارات تزيد الدخل وبزيادة الدخل تزيد المدخرات وهكذا في حركة تراكمية إلى أعلى. وقد ظهرت في الآونة الأخيرة كتابات قيمة تؤكد على إنجاز التنمية من خلال إعادة التوزيع[3].

المطلب الثاني:

الدور الاستثماري للزكاة

إن لفظ «الزكاة» معناه لغة الطهر والنماء، والنماء ينصرف إلى نماء مال المعطي، وكذلك الآخذ وأخيراً نماء مال المجتمع. والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «ما نقصت صدقة من مال»[4] وفي رواية أخرى «ما نقص مال من صدقة»[5] ونص الحديث يفيد أن الزكاة لا تنقص مال المؤدي لها. فكيف نفسر ذلك؟

من حيث المبدأ علينا أن نسلم بصدق ذلك تماماً سواء بدا لنا مظهر ذلك

---

(١) د. أحمد صقر: الاقتصاد الإسلامي. ص ٢٦، مرجع سابق.

(٢) د. رفعت العوضي: منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي. ص ٥٢، مرجع سابق.

(٣) H. Chenery et al, Redistribution with Growth, Oxford University Press, 1974.

(٤) رواه مسلم أنظر سبل السلام. ج ٤ ص ١٠، مرجع سابق.

(٥) رواه ابن أبي شيبة: في المصنف. ج ٣ ص ١١٢، مرجع سابق.

أو لم يبدو، ومع ذلك فمن الناحية الاقتصادية يمكن التعرف على مدلول الحديث الشريف من جوانب عدة، ومن ذلك أن الزكاة تتجه مباشرة لخلق طاقات انتاجية بشرية جديدة في المجتمع، فهي في جملتها موجهة لتحرير الإنسان من الحاجة التي تشل قدرته الانتاجية. ولا تعتمد الزكاة على مبدأ «الإسعافات السريعة» التي لا يتجاوز أثرها التسكين الوقتي الذي سرعان ما يزول ويبقى المعوز معوزاً. وإنما تعتمد على مبدأ «تحقيق الغنى للفقير» يقول سيدنا عمر، رضي الله عنه: «إذا أعطيتم فأغنوا»[1] ويقول أبـو يعلى: «يأخذ الفقير ما يخرج به عن اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك معتبر بحالهم»[2] ويقول ابن تيمية: «ويأخذ الفقير من الزكاة ما يصير به غنياً وإن كثر»[3]. إذن مهمة الزكاة إغناء الفقراء. فكيف تحقق الزكاة هذا الهدف؟

إن غنى الفرد بمعنى توفير حاجاته الأصلية يمكن أن يحدث بأسلوبين، أسلوب القوة الشرائية، وأسلوب القوة الإنتاجية. فيمكن أن يقدم للفرد من النقود والأموال ما يمكنه من شراء طعام وثياب وسكن. . . الخ ومن ثم فيتحقق للفرد وضع الغني ـ بمعنى تأمين الحاجات الأصلية ـ عن طريق ما قدم له من قوة شرائية وأموال استهلاكية. أي: أن الفرد قد أصبح مستهلكاً بعد أن كان خارج دائرة الاستهلاك. ويمكن أن يحقق الفرد ذلك من خلال مسلك القوة الإنتاجية أي: أن يقدم للفرد مورد أو رأسمال يتحول به الفرد نفسه من إنسان لا يعمل إلى إنسان منتج، ومن إنتاجه هذا يشبع حاجاته الأصلية هذا أسلوب وذاك أسلوب. ومعروف أن الأسلوب الثاني خير وأجدى للفرد وللمجتمع من الأسلوب الأول[4] حيث به يعطي للفرد المقدرة على إيجاد الثروة بينما الأول لا يتجاوز أن يكون إعطاء الفرد ثروة.

---

(١) أبو عبيد: الأموال. ص ٧٤٨، مرجع سابق.

(٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١٣٢، مرجع سابق.

(٣) علاء الدين الدمشقي: «الاختيارات الفقهية من فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية». ص ١٠٥، مكتبة الرسالة، الرياض.

(٤) د. محمد غانم الرميحي: معوقات التنمية في دول الخليج. ص ٧٤، مرجع سابق. حيث يفصل القول في المثالب التي ترتبت على النهج الإنفاقي الاستهلاكي الذي قدمته تلك الدول لأفرادها دون أن تركز على تحويلهم إلى قوة إنتاجية عاملة.

لقد اعتمدت الزكاة الأسلوب الثاني منهجاً لها، وفي ذلك المعنى إلهام يشرح لنا الإمام الرملي ذلك بقوله: «ويعطى الفقير والمسكين إن لم يحسن كل منهما كسباً بحرفة ولا تجارة كفاية سنة، والأصح كفاية عمره الغالب، لأن القصد إغناؤه، وهو لا يحصل إلا بذلك. فإن زاد عمره عن العمر التقديري يعطى سنة بسنة. أما من يحسن حرفة تكفيه لائقة فيعطى ثمن آلة حرفته وإن كثرت. أو تجارة فيعطى رأس مال يكفيه لذلك ربحه غالباً باعتبار عادة بلده فيما يظهر، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص والنواحي. ولو أحسن أكثر من حرفة، والكل يكفيه أعطى ثمن أو رأس مال الأدنى، وإن كفاه بعضها فقط أعطى له، وإن لم تكفه واحدة منها أعطى لواحدة، وزيد له شراء عقار يتم دخله بقية كفايته فيما يظهر. والعمر الغالب ستون عاماً، وبعدها سنة بسنة. وليس المراد بإعطاء من لا يحسن ذلك إعطاءه نقداً يكفيه تلك المدة لتعذره، بل ثمن ما يكفيه دخله، فيشتري به إن كان غير محجور عليه، وإلا فوليه عقاراً يستغله ويغتني به عن الزكاة. فيملكه ويورث عنه، إذ الغرض أنه لا يحسن تجارة ولا حرفة. والأقرب كما بحثه الزركشي أن للإمام دون المالك شراءه له وله إلزامه بالشراء وعدم إخراجه من ملكه»[1].

من هذا الفهم الدقيق لمقصود الزكاة يتضح معنى أن الزكاة لا تعتمد مبدأ «التسكين الوقتي» بل تعتمد مبدأ «الإغناء».

كذلك فإنها لا تسلك مسلك القوة الشرائية في تحقيق الإغناء، بل تسلك فيه مسلك القوة الإنتاجية، فمن يحسن حرفة أو تجارة لا يقدم له طعام أو ثياب، وإنما يقدم له رأس مال حرفته، ويشترى له آلاته المطلوبة مهما بلغت. ومن الممكن أن يكون هذا الفرد لا يحسن ذلك. وهنا نبحث عن السبب فقد يكون مرجع ذلك عدم تعلمه، وعدم تدريبه، وهنا ينفق من الزكاة على تعليمه وتدريبه، وقد يكون مرجع ذلك مرض أو عجز أو غير ذلك مما لا يساعد على قيامه بالإنتاج هنا فقط يمكن أن يعطى المال الاستهلاكي، ومع ذلك فإنه حتى

(١) الرملي: نهاية المحتاج. ج ٦ ص ١٥٧، وما بعدها، مرجع سابق.

في تلك الحالة لا تقدم له الأموال الاستهلاكية مباشرة، وإنما عن طريق خلق طاقات إنتاجية مادية بأن يملك منزلاً أو أرضاً أو أي أصل إنتاجي يمكنه من عائده أن يعيش ويلزم بذلك وبعدم بيعه والتصرف فيه.

وما ذلك إلا الإصرار الكامل على تشغيل الطاقات العاطلة، وعلى أن يكون الإنتاج هو مصدر توفير الأموال الاستهلاكية لهذه الفئة.

وبالتعرف على موقف الاقتصاد الوضعي من عمليات تحويل الأموال من الأغنياء إلى الفقراء وتركيزه على أن التحويلات الاستهلاكية يمكن أن تهبط بمعدل النمو ولا يعدو تأثيرها مجرد التسكين. أما التحويلات الرأسمالية «الإنتاجية» فهي الأجدى والأنفع[1]، بالتعرف على ذلك فإننا ندرك تماماً مدى سمو تشريع الزكاة، فإذا انتقلنا إلى مصرف «الغارمين» فإننا نجد بعض الدلالات الاقتصادية الهامة، ومنها أن بعض العلماء توسع في مفهوم الغرم أو الدين فأدخل فيه الإمام مجاهد ثلاثة أصناف «رجل ذهب السيل بماله، ورجل أصابه حريق فذهب بماله، ورجل له عيال وليس له مال فهو يدان وينفق على عياله»[2].

ومعنى ذلك أن الغارم ليس هو فقط المدين. وإنما هو كل شخص منتج مزارعاً كان أو تاجراً أو صانعاً تعرض لكوارث أهلكت رأس ماله بحيث شلت طاقاته الإنتاجية، وأوقفته عن المساهمة في ميدان الإنتاج ولم يبق أمامه سوى أن يتحول من قوة منتجة إلى عالة على الغير.

ومن ناحية أخرى فليس كل دين يقضى من الزكاة. وإنما الدين الذي دعت إليه حاجة حقيقية لا مجرد إسراف وتبذير. وفي ذلك يقول الرملي: «والغارم إن استدان لنفسه في غير معصية ولا إسراف»[3] بل إن ابن رشد ينص

---

(١) د. إسماعيل صبري عبد الله: نحو نظام اقتصادي عالمي جديد. ص ٢٢١، وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف. ص ٢٠٧، مرجع سابق.

(٣) الرملي: نهاية المحتاج. ج ٦ ص ١٥٥، مرجع سابق. وأنظر الشربيني الخطيب الإقناع، ج ١ ص ٢٠٠.

على أن يكون الدين في أمر ضروري «إذا كان دينه في طاعة وفي غير سرف بل في أمر ضروري»[1].

وقد لاحظ الإمام الباجي ملحظاً آخر في الغارم عبر عنه بقوله: «ويجب أن يكون هذا الغارم على هذا الوجه من تنجز حاله بأخذ الزكاة، ويتغير بتركها، وذلك بأن يكون لمن له أصول يستغلها ويعتمد عليها، فيركبه دين يلجئه إلى بيعها، ويعلم أنه إذا باعها خرج عن حاله، فهذا يؤدي دينه، وأما من كان على حالة من الابتذال والسعي، فأراد أن يشتري أموال الناس ليكون منها دين في ذمته فيكون غارماً ما يؤدي عنه من الزكاة فلا يجوز ذلك»[2].

هنا نراه قد لفت النظر إلى حالة يكون فيها المدين شخصاً منتجاً فركبه الدين فإضطر أن يخرج من مجال الإنتاج ببيع أصوله الإنتاجية. وهنا تتدخل الزكاة لتبقى على تلك الطاقة الإنتاجية عاملة ولتباعد بينها وبين الضياع.

ومعنى ذلك أن أحد مصارف الزكاة يركز هو الآخر بجوار مصرفي الفقراء والمساكين على الابقاء على الطاقات الإنتاجية والمحافظة عليها.

فإذا ما بحثنا مصرفاً آخر وهو «ابن السبيل» وقد قال فيه العلماء إنه المسافر أو الذي يريد السفر لطاعة أو جرياً وراء الرزق. فإذا لم يكن لديه من المال ما يمول له عملية السفر هذه فإنه يعان من الزكاة. وإذا علمنا مدى أهمية الهجرة والاغتراب في توفير الموارد، وفي تخفيف الضغط عن الموارد المحلية، وبالتالي في إنجاز التقدم الاقتصادي، فإننا ندرك مدى أهمية الزكاة في هذا المجال، وهي تقدم للمسافرين تلك التسهيلات التي تعينهم على السفر.

ونحن في معرض إسهام الزكاة في خلق طاقات إنتاجية فإنه من المهم رد ما قد يرد من أن الزكاة قد تغري على الكسل والبطالة، وبالتالي فهي تساهم في تدمير الطاقات الإنتاجية بدلاً من أن تزيد منها.

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٩٨، مرجع سابق.
(٢) الباجي: المنتقى. ج ٢ ص ١٥٤، مرجع سابق.

والجواب عن ذلك أن المبدأ الإسلامي هو أنه لا يعطى منها فقير قادر على الكسب، بأن تكون لديه المقدرة الذاتية، وهناك مجالات متاحة للعمل. وبالتالي فليس هناك ما يتخوف منه من الإغراء على ترك العمل. بالإضافة إلى أن من كان تاركاً للعمل بعذر فإن الزكاة تقدم له لإزالة هذا العذر، فيدخل ميدان العمل. والحديث الصحيح الذي يوصل لذلك هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي»[1] وقال فيه السمرقندي «حديث صحيح ومتواتر رواه ثلاثة عشر من الصحابة، وأخرجه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم في المستدرك والبزار والطبراني وابن ماجه والنسائي»[2].

وقد يقال إن ذا المرة السوي أي ذا الجلد والقوة قد لا يجد عملاً فهل لا يأخذ من الزكاة؟

أجاب العلماء بأن هناك حديثاً آخر قيد هذا الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لاحظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب»[3] ومن هنا قال العلماء إن من كان ذا جلد يكتسب بصناعة قدر كفايته لا يجوز أن يعطى منها ولو لم يملك درهماً[4].

ثانياً: تؤدي إلى خلق طاقات مادية في المجتمع: ومرجع ذلك من وجوه عدة، منها أن مصرف ابن السبيل ينتظم كما قال أبو يوسف تعبيد الطرق[5] ومعروف أن شبكة الطرق تعد في صميم ما يعرف بالهياكل الأساسية للمجتمع، والتي يتوقف على توافرها نجاح كل استثمار آخر. ومنها، أنها بتحويلها لتلك

---

(1) رواه الخمسة أنظر: نيل الأوطار. ج ٤ ص ٢٢٤، ابن الأثير: جامع الأصول. ج ٤ ص ٦٦١، مرجع سابق.

(2) السمرقندي: تحفة الفقهاء. ج ١، قسم ١، ص ٦١٥، مرجع سابق.

(3) رواه أبو داود والنسائي وأحمد وقال فيه أحمد: ما أجوده من حديث هو أحسنها إسناداً.
أنظر: الزيلعي: نصب الراية. ج ٢ ص ٤٠١، الشوكاني: نيل الأوطار. ج ٤، ص ٢٢٤، مراجع سابقة.

(4) الشافعي: الأم. ج ٢، مجلد ١، ص ٧٤، مرجع سابق، أبو عبيد: الأموال. ص ٧٣٨، مرجع سابق، الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٢٢، مرجع سابق.

(5) أبو يوسف: الخراج. ص ٨٧، مرجع سابق.

القوة الشرائية من أيدي الأغنياء إلى أيدي الفقراء فإنها تخلف حوافز قوية للاستثمار في الطاقات الإنتاجية التي تنتج ما يلبي مطالب تلك القوة الشرائية الجديدة خاصة بعد أن عرفنا أن تلك القوة الشرائية توجه أساساً للحصول على سلع إنتاجية.

ويمكن أن يفسر ذلك أيضاً عن طريق ما يعرف بالمعجل (Accelerator) أي تأثير الاستهلاك في الاستثمار، ومعروف أن الاستثمار يتوقف في التحليل الاقتصادي الحديث على الطلب الفعال، وأن هذا الطلب يتضاءل لدى الأغنياء بفعل تزايد الميل الحدي للإدخار بينما يقوى لدى الفقراء بفعل تزايد الميل الحدي للاستهلاك. وبالتالي فكلما حولنا قوة شرائية أو دخلاً من الأغنياء إلى الفقراء كان هناك ضمان لتأمين مستوى من الطلب الفعال يكفي للإغراء بالقيام بالعديد من الاستثمارات[1] ومن ناحية أخرى فإنها تساهم في تدعيم عملية الاستثمارات من حيث توفير عمالة كانت بعيدة عن الاستخدام بفعل الجهل أو المرض، ومن حيث توسيع السوق أمام المنتجات المختلفة.

من هذا العرض الموجز ندرك بعض أبعاد ما يقدمه لفظ الزكاة ـ كتنمية ـ على الصعيد الاقتصادي، من حيث آثارها الاستثمارية والتمويلية.

المطلب الثالث:

الدور التوزيعي للزكاة

في هذا المطلب نناقش ثلاث قضايا، هي علاقة التوزيع بالتنمية، ثم الدور التوزيعي للزكاة، وأخيراً مقارنة الزكاة من الناحية التوزيعية بالضرائب المعاصرة.

أولاً ـ التوزيع والتنمية:

انصرف الفكر الاقتصادي ردحاً طويلاً من الزمن إلى تأكيد مفعول

---

(١) د. سامي خليل: نظرية الاقتصاد الكلي، ص ٣٢١، مرجع سابق.
د. أحمد جامع: النظرية الاقتصادية، ج ٢ ص ٣٠٣ وما بعدها.

الإنتاج في عملية التنمية حتى أن الكثير الغالب من مراجع التنمية قد اقتصرت في تحليلها على تناول عنصر الإنتاج. وقد صرح آرثر لويس في مقدمة كتابه «التنمية الاقتصادية» أن موضوع الكتاب هو الإنتاج(١).

ولكن الفكر الإنمائي المعاصر أخذ يركز على عامل التوزيع وأهميته في تحقيق التنمية، سواء على مستوى الوسائل، أو على مستوى الغايات. فبدون توزيع عادل لن يتحقق إنتاج متنامي ومستمر، وبدون توزيع عادل لن يتحقق القضاء على الفقر حتى في أبشع صوره مهما تزايد حجم الإنتاج ومعدلاته(٢).

ونكتفي هنا بذكر هذه المسألة كما انتهى إليها الفكر الاقتصادي المعاصر وليس من الضروري ولا من المستهدف الجري وراء تحليل تلك الظاهرة الفكرية.

وما نريد أن نقوله هو أن الفكر المعاصر قد تكشف خطأ الفكر الاقتصادي السابق الذي كان يركز على عنصر الإنتاج كعامل محدد للنمو.

ماذا قدم الاقتصاد الإسلامي تجاه تلك القضية. لقد جاءت نظرة الإسلام للتوزيع على أن عدالته مطلب فوق أي مطلب فلا ظلم في سبيل زيادة الإنتاج. ومن المؤسسات القوية التي أقامها الإسلام لتحقيق ذلك الهدف الزكاة، وفي الفقرة التالية نعرض لدورها التوزيعي.

ثانياً ـ الدور التوزيعي للزكاة:

تمارس الزكاة دورها التوزيعي على مستوى إعادة توزيع الدخل، وعلى مستوى التوزيع الأولي للدخل كما تمارسه على مستوى الجباية وعلى مستوى الإنفاق.

فعلى مستوى الجباية نجد أن الزكاة تؤخذ من الأغنياء فقط فلا يكلف بها

---

(١) W. Arthur Lewis, op.cit., p. 9.

(٢) محبوب الحق: ستار الفقر. ص ٥٨، مرجع سابق.

د. إسماعيل صبري: نحو نظام اقتصادي عالمي جديد. ص ١٨٠، وما بعدها، مرجع سابق.

فقير، ومعنى ذلك أنها بكل قيمتها تمويل صاف من الأغنياء. يضاف إلى ذلك أنها مسؤولية كل الأغنياء فهي ليست فريضة فئة معينة من الأغنياء بل هناك خاصية الشمول فلا يشذ غني يملك النصاب حتى غير المكلف في الرأي الراجح[1]. كما أنها تشتمل على كل أنواع الأموال النامية ولا يستثنى منها مال أياً كان ما دام نامياً. وأخيراً فإن أسعارها قد تفاوتت حسب الوعاء بحيث وصلت إلى ١٠ ٪ من وعائها بإتفاق العلماء وتلك نسبة أو معدل تمويلي لا يستهان به.

وعلى مستوى الإنفاق نجد أنها قد انصرفت أساساً إلى المحتاجين، ونجد مدى اهتمام الإسلام بإنفاق الزكاة من تفصيل القرآن الكريم لمصارفها، حتى لقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم، لمن طلب منه جزءاً منها: «إن الله لم يرض بحكم نبي، ولا غيره في الصدقة حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت منهم أعطيتك حقك»[2].

والملاحظ أن تلك الفريضة تختص بفئات محتاجة حتى أن سهم سبيل الله فهمه الكثير من العلماء على أن المجاهد الفقير الذي لا أجر معين له، وليس هو مطلق المصالح[3] وذلك استناداً إلى المفهوم اللفظي واللغوي لها فالصدقة تحويل مالي من غني لفقير ففيها عنصر التمليك. وحتى فإن من توسع في فهم مصرف في سبيل الله فإنه أكد على أن يكون ذلك بعد استيفاء حاجات الفقراء والمساكين[4]. وللتأكيد على هذا المعنى اقتصرت الأحاديث الصحيحة على الإشارة إلى أنها للفقراء ففي الحديث الشريف «تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم».

---

(١) الشافعي: الأم. ج ٢، مجلد ١، ص ٢٧، مرجع سابق.
ابن قدامة: المغني. ج ٢ ص ٦٢٢، مرجع سابق.
ابن رشد: بداية المجتهد. ج ٢ ص ٢٢٥، مرجع سابق.

(٢) رواه أبو داود أنظر ابن الأثير: جامع الأصول. ج ٤ ص ٦٦٤ مرجع سابق.

(٣) أنظر مفصلاً الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٩٠٦، وما بعدها، مرجع سابق، السرخسي المبسوط، ج ٢ ص ٢٠٢، مرجع سابق.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن. ج ٣ ص ١٤٠، مرجع سابق.
ابن العربي: أحكام القرآن. ج ٢ ص ٩٥٩، مرجع سابق.

وخلاصة القول أن الزكاة لا يستفيد منها غني إلا في حالات استثنائية لا تؤثر على المبدأ العام[1] كأن يكون عاملاً عليها أو غارماً في مصلحة عامة.

□ هل الزكاة تنقص مال الأغنياء؟

الزكاة لم تشرع لإنقاص مال الأغنياء، وإنما شرعت لإغناء الفقراء، ولدوام وزيادة غنى الأغنياء. ودليلنا في ذلك يرجع إلى اعتبارات عديدة، منها اختيار الإسلام للفظة «الزكاة» وهي النماء والطهر وقد أشار العلماء إلى أن النماء يحصل لكل من الفقير والغني على السواء[2]. وفيها يقول الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه الصحيح «ما نقصت صدقة من مال» وفي التعليق عليه قال الصنعاني «إن عدم نقص المال بل زيادته مجرب محسوس»[3]. ومالنا نذهب بعيداً، والآية الكريمة تنص على ذلك ﴿وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾[4].

ومن الناحية الاقتصادية نجد تفسير الأمر هيناً إذا ما أخذنا في الاعتبار الجانب الحركي للزكاة، وما تحدثه من إصرار على تثمير الأموال، وعدم تركها معطلة وما تحدثه من آثار إنفاقية على الصعيد القومي، وتجدر الإشارة هنا إلى الاتجاه الحديث الذي يذهب إلى أن إعادة التوزيع لصالح الفقراء تحدث آثاراً إنمائية جوهرية، واعتبر ذلك المدخل السليم لإنجاز التنمية، وقد بلغ تقدير هذا الاتجاه اقتصادياً إلى أن اعتبر ثورة فكرية حقيقية في الأدب الاقتصادي الإنمائي. وألفت فيه مؤلفات متخصصة[5] وهذا هو ما أصرت عليه الزكاة منذ بداية

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٩٦، وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) ابن دقيق العيد: أحكام الأحكام. شرح عمدة الأحكام، ج ٢ ص ١٨٢، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

النووي: المجموع. ج ٥ ص ٣٢٤، مرجع سابق.

النيسابوري: غرائب القرآن. ج ٧ ص ١١٤، مرجع سابق.

(٣) رواه مسلم. أنظر الصنعاني: سبل السلام. ص ٤١٠ ج ٤، مرجع سابق، ورواه الترمذي بلفظ ما نقص مال من صدقة وقال حسن صحيح. الجامع الصحيح، ج ٤ ص ٥٦٢.

(٤) سورة الروم: الآية رقم ٣٩.

(٥) Grant James B., Development from Below, Washington, 1975.

تشريعها إنما تستهدف إغناء الفقراء، وعن طريق ذلك يغتني الأغنياء. ومع ذلك فإنها يمكن أن تمارس دوراً سلبياً على أموال الأغنياء فتنقص منها، ويحدث ذلك في حالة واحدة فقط وهي تعطيل الأموال وعدم تثميرها. عند ذلك تأكلها الزكاة. وعملية الإنقاص هنا عملية إيجابية في حق المجتمع ككل وفي حق الأغنياء أنفسهم بما ترتبه من دفع قوي للأموال إلى مجالات الاستثمار والتنمية.

ولا يقتصر الأثر التوزيعي للزكاة على إعادة توزيع الدخل بل تتدخل على مستوى إنتاج الدخل نفسه، وذلك بما ترتبه على مر الأيام من تعديل لهيكل الإنتاج، ومن جعله يتجه نحو الفقراء ما يقدمه لهم من إمكانيات تحيلهم إلى طاقات إنتاجية[1].

من هذا يتبين لنا كيف تمارس الزكاة دورها التوزيعي بحيث تغطي حاجات الفقراء بمفردها في الظروف العادية كما قال الجويني «إذا بنينا على غالب الأمر في العادات وفرضنا إنتفاء الزمان عن الحوائج والعاهات وضروب الآفات ووفق المثرون المؤثرون لأداء الزكوات انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات»[2].

ثالثاً ـ تفوق الزكاة عن الضرائب المعاصرة في التوزيع:

عندما يضع الباحث التشريع البشري بجوار التشريع الإلهي يزداد إيماناً وتمسكاً بالتشريع الإلهي. لقد امتلأ الفكر المالي والتمويلي المعاصر بالشكوى من الأثر السلبي لتحويل الموارد من الأغنياء إلى الفقراء، فعلى مستوى الجباية نجد الضرائب تستأدي من الفقير ومحدود الدخل مثلما تستأدي من الغني إن لم يكن بدرجة أكبر فهي متساوية. فالضرائب في الدول النامية ضرائب في جملتها غير مباشرة وهي معروفة بثقل وطأتها على محدودي الدخل.

وعلى مستوى الإنفاق نجد تحيزاً قوياً نحو الأغنياء فالكثير الغالب من

---

(١) د. محمد أحمد صقر: الاقتصاد الإسلامي. مفاهيم ومرتكزات، ص ٦٤، مرجع سابق.

(٢) الجويني: غياث الأمم. ص ١٧٢، ١٧٣، مرجع سابق.

المرافق والخدمات التي ينفق عليها من حصيلة الضرائب يستفيد منها الأغنياء بصورة أكبر بكثير مما يستفيده منها الفقراء[1]. بينما الزكاة مبـرأة من هذا القصور، ومن ثم كانت مثار إعجاب المفكرين غير المسلمين[2].

---

(١) د. حسين شحاتة: محاسبة الزكاة. ص ٥٦ من مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٧٠.

ميردال: العالم الفقير يتحدى. ص ٢٩٦، مرجع سابق.

محبوب الحق: ستار الفقر. ص ٩١، مرجع سابق.

د. السيد عبد المولى: المالية العامة. ص ٣٢٦، مرجع سابق.

(٢) أنظر ما نقله عنهم د. يوسف القرضاوي. فقه الزكاة، ج ٢ ص ١١٢٢، وما بعدها، مرجع سابق.

محمد كرد علي: الإسلام والحضارة العربية. ص ٧٦، ٧٧، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٥٠.

المبحث الثالث:

بعث مؤسسة الزكاة

إن صلاحية التنظيمات الاقتصادية الإسلامية لا شك فيها عند المسلمين وعند غيرهم من المنصفين. ولكن يظل هناك تساؤل هام ومحير في نفس الوقت، وهو كيف نقيم تلك التنظيمات بأسسها ومؤسساتها في ظل المعطيات المعاصرة؟ فالصلاحية النظرية شيء والممارسة التطبيقية شيء آخر. فكيف الطريق إلى تطبيق الزكاة وإقامة مؤسساتها في دنيا المسلمين، لتمارس أدوارها الاقتصادية وفق مبادئها وأسسها الفقهية؟ هذا ما يجيب عليه هذا المبحث في مطالبه التالية:

المطلب الأول:

ضرورات بعث مؤسسة الزكاة

إن بعث مؤسسة الزكاة أمر تستلزمه ضرورات دينية واقتصادية واجتماعية نفصلها فيما يلي:

أولاً ــ إقامة مؤسسة الزكاة ضرورة دينية:

يجب أن يعي المسلمون شعوباً وحكومات أن الزكاة أحد أركان الإسلام التي لا قيام للإسلام دونها. فهي عقيدة قبل أن تكون أداة اقتصادية نافعة.

والذي نود التأكيد عليه هنا أن إمتثالنا لأوامر الله عز وجل، بتنفيذ أركان الإسلام لا يتحقق بالتنفيذ كيفما اتفق وعلى أي وضع كان. وإنما يتحقق بالتنفيذ بالصيغة والأسلوب الذي رسمه الإسلام. ورحم الله الغزالي إذ يقول: «وينضم

إلى هذا أن الزكاة عبادة محضة، وهي خالص حق الله تعالى، وقد تحكم فيه وتحكم ذي الحق ينفذ على وجهه»[1].

□ ما هو الأسلوب الإسلامي لإيتاء الزكاة؟

هناك أسلوبان من المتصور أن تؤدى الزكاة بأي منها بغض النظر عن الحكم الشرعي. يمكن أن تؤدى الزكاة عن طريق الدولة، ويمكن أن تؤدى عن طريق الأفراد أنفسهم. وقد جرى جدل كبير بين العلماء في شرعية كل من الأسلوبين. ولترجيح رأي على رأي نتعرف على موقف القرآن والسنة من ذلك.

يقول تعالى في مصارف الزكاة ﴿إنما الصدقَاتُ للفقـراءِ والمسَاكينِ والعاملينَ عليها والمؤلفة قُلوبُهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل...﴾ الآية صريح الآية يدل على أن أحد مصارف الزكاة هو الجهاز القائم عليها. ومعنى ذلك ضرورة وجود جهاز يتولى جبايتها وإنفاقها، وإلا لما كان هناك مجال للصرف على هذا الجهاز لوكان المكلفون بها يتولون شأنها بأنفسهم ومن ذلك فهم العلماء أن يتولى الإمام ونوابه أخذها وتفرقتها[2].

يضاف إلى ذلك أن الآية الكريمة الأخرى تقول ﴿خُذ من أمـوالِهِم صدقة﴾[3] وهي تدل بوضوح على أن ولي الأمر عليه أن يأخذ تلك الصدقة «الزكاة».

كذلك فإن من مصارف الزكاة المؤلفة قلوبهم، وفي سبيل الله، وكل تلك المصارف لا يحيط بها ويتعامل معها بفعالية إلا الدولة وأجهزتها.

وفي السنة المطهرة نجد الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يبعث عماله

---

(١) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول. ص ١٩٨، مرجع سابق.

(٢) الرازي: التفسير الكبير. ج ١٦ ص ١١٤، مرجع سابق، النيسابوري: غرائب القرآن. ج ٧ ص ١١٣، مرجع سابق.
ابن العربي: أحكام القرآن. ج ٢ ص ٩٩٧، مرجع سابق.
الجصاص: أحكام القرآن. ج ٣ ص ١٥٥، مرجع سابق.

(٣) سورة التوبة: الآية رقم ١٠٣.

لجباية الزكاة وإنفاقها. وقد قال صلوات الله وسلامه عليه في ذلك لمعاز: «... فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم».

هنا نجد تعبير تؤخذ وترد يفيد وجود جهاز إداري يتولى ذلك المهام.

وذكر السرخسي وغيره أن الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يأخذ الزكاة من الأموال الباطنة[1].

وثبت أن أبا بكر وعثمان كانا يسألان صاحب العطاء هل عنده مال وجبت فيه الزكاة، فإن كان حاسباه عليه[2] كما ثبت أن عمر كان يأخذ الزكاة من أموال التجارة عند حدود الأقاليم[3].

فإذا جاء أحد الصحابة الخلفاء، وفوض أرباب الأموال في أداء بعض زكواتهم تبعاً لما رآه في ذلك من المصلحة فإن هذا لا ينفي أن المبدأ الشرعي هو الأسلوب الرسمي، وأنه إذا اتضح أن الأغنياء لا يخرجونها، أو تبين أن المصلحة تقتضي قيام الدولة بمهامها فإنه يجب على الحاكم أن ينفذ ذلك، وإلا يكون قد ضيع ركناً من أركان الإسلام[4].

والآن نجد الأوضاع الاقتصادية والعلمية قد جعلت من الأموال كلها ظاهرة في عين الدولة وتحت سمعها، وفي حمايتها وهناك من السجلات المحاسبية والضريبية ودفاتر البنوك ما يؤكد على ذلك[5].

---

(١) السرخسي: المبسوط. ج ٢ ص ١٦٩، مرجع سابق.
الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٨٨٤، مرجع سابق.
عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية. ج ١ ص ٣٩٦، مرجع سابق.

(٢) أبو عبيد: الأموال. ص ٥٦٣، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٨٨٣، مرجع سابق.

(٤) الباجي: المنتقى. ج ٢ ص ١٥٦، مرجع سابق.
ابن عابدين: رد المحتار. ج ٢ ص ٢٦٠، مرجع سابق.
رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام. ص ٣٤، دار الفكر العربي، ١٩٧٣.
د. يوسف القرضاوي: فقه الزكاة. ج ٢ ص ٧٤٧، مرجع سابق.

(٥) د. شوقي شحاتة: التطبيق المعاصر للزكاة. ص ٢١، وما بعدها، مرجع سابق.

وفي ضوء ذلك وفي ضوء الواقع المشوه لأداء الزكاة يرى الباحث ضرورة أن تتولى الدولة ممثلة في أجهزتها الرسمية كل شؤون الزكاة من جباية لإنفاق، وأن ذلك يمثل إحدى مهامها الأساسية. ومن المفارقات المؤلمة تواجد أجهزة حكومية ضخمة لجباية الضرائب في حين أن الفريضة المالية الإسلامية الأساسية لا وجود لها وليس هناك موظف مسؤول عنها مهما صغرت درجته.

وإذا كان لعلمائنا العذر من تخوف عبث الحكام بها في الماضي، ومن ثم إفتاؤهم بجواز أن يتولاها أربابها إلا أن الظروف المحيطة حالياً تجعلنا نقول إن صيانة أموال الزكاة لا تكون بترك شأنها لأربابها إذ في ذلك إمامة لها. وإنما صيانتها بتحميل الدولة المسؤولية الكاملة في جبايتها، وإنفاقها وبرقابة الشعب للدولة في ذلك وحملها حملاً بكل ما يملك على أن تسلك بها السبيل الشرعي.

ولو كان لهذا التخوف أن يجعل الأمر في الزكاة على هذا النحو ما أشار الصحابة رضوان الله عليهم لمن استشارهم في دفع الزكاة للحاكم ــ وهو على ما هو عليه من فساد الحال على أن يدفعها له[1].

نخلص من ذلك بالقول إن إقامة مؤسسة الزكاة بصورة رسمية ضرورة دينية.

وفيما يلي نناقش ضرورتها الاجتماعية.

ثانياً ــ الحتمية الاجتماعية:

بعد أن غالت السياسة الاقتصادية في التركيز على الظواهر والكميات الاقتصادية ضاربة صفحاً عما عداها عادت واعترفت بأهمية العوامل الاجتماعية والثقافية وجوهرية آثارها على العوامل والظواهر الاقتصادية[2] حتى لقد قيل

---

(١) إبن قدامة المقدسي: الشرح الكبير، ص ٦٧٣ ج ٢، مرجع سابق.
أبو عبيد: الأموال. ص ٧٥١، وما بعدها، مرجع سابق.
د. إبراهيم فؤاد: الموارد المالية في الإسلام، ص ٣٢٩، مرجع سابق.

(٢) ماير: التنمية الاقتصادية. ص ٤١، ٦٣ ج ١، مرجع سابق.
Lewis, «The Theory of Economic Growth». Op.Cit., pp. 23-55.

بحق: «إن المعارك الاقتصادية عندما تدور رحاها فهي تدور حول قطب القيم الأخلاقية. وإن وسعنا المصطلح قلنا: حول القيم الثقافية»[1].

ومعنى ذلك أننا في دراستنا للمؤسسات والأدوات الاقتصادية لا نقصر النظر على مفعولها الاقتصادي وحده، وإنما يجب أن نهتم أساساً بما لها من آثار أخرى خارج الدائرة الاقتصادية المحددة. وإذا طبقنا ذلك على الزكاة فإننا نجد لها من الآثار الاجتماعية والنفسية على مستوى المكلفين بها والمستفيدين منها ما لا يقل أهمية عن الآثار الاقتصادية بالمعنى الضيق لها.

لقد سماها الإسلام زكاة، وسماها صدقة، ولم يسمها ضريبة، ولا إتاوة، ولا وظيفة، ولا غير ذلك من التسميات. وحاشا لله عز وجل ألا يكون وراء اختياره لهذا الإسم بالذات حكمة مقصودة. وقد أجاد علماؤنا في توضيح مدى انطباق مفهوم الزكاة والصدقة من الناحية اللغوية على تلك الفريضة، إنها تطهير ونماء وصدق. ولا يقتصر ذلك على الجوانب المالية أو الاقتصادية، وإنما يتعداها إلى الجوانب النفسية والاجتماعية، وعلى مستوى كل من المكلف بها والآخذ لها. فهي تطهر المكلف بها نفسياً من صفات البخل والشح، وشتى الصفات الذميمة التي قد تلحق بالإنسان وهو يكتسب المال من ظلم وغش وغبن.. إلخ، ومعنى ذلك أنها تخلق قيّمًا أخلاقية رفيعة في الحياة الاقتصادية، وتطهرها من مختلف القيم الفاسدة.

وهي تطهر الآخذ لها من صفات نفسية ذميمة تدمره وتدمر غيره من حقد وحسد وضغينة ولا مبالاة، بل وخيانة وسرقة، وغير ذلك من مختلف الصفات الذميمة التي تمارس مفعولاً اقتصادياً سيئاً[2].

---

(١) مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد. ص ١٠٠، مرجع سابق.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار. ج ٢ ص ٢٥٦، مرجع سابق.
الرملي: نهاية المحتاج. ج ٣ ص ٤٢، مرجع سابق.
ابن القيم: إعلام الموقعين. ج ١ ص ٣٠٠، مرجع سابق.
الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. ج ١ ص ٤٣٠، مرجع سابق.
الراغب: مفردات القرآن. ص ٣١٢، مرجع سابق.
الباجي: المنتقى. ج ٢ ص ٩٠، مرجع سابق.

ومعنى ذلك طهارة المجتمع بمختلف فئاته من شتى الصفات الاقتصادية الذميمة. ولا يقتصر أثرها على تخلية المجتمع والمعطي والآخذ من تلك الرذائل، بل يتعدى مفعولها إلى إحداث صفات وقيم أخلاقية اقتصادية خيرة وبناءة، فهي تربي في المعطي قيم البذل والعطاء والنظرة الغيرية في اقتصادياته، وهي تربي في الآخذ قيم الحب والتعاون والجد، وبالتالي فهي توجد الأساس المتين للتماسك الاجتماعي.

ثالثاً ــ الحتمية الاقتصادية:

تقوم تلك الحتمية على ما لها من آثار اقتصادية متعددة الجنبات تمويلاً وتثميراً وتوزيعاً مما سبق توضيحه في بحث الجانب الاقتصادي للزكاة، ونكتفي هنا بتوضيح بعد اقتصادي آخر يضيف إلى أهمية وجودها تأكيداً جديداً.

فمما هو معروف ومسلم به أن الحياة الاقتصادية للإنسان شأنها شأن بقية حيواته، تحكمها عوامل داخل نطاق قدرة الإنسان وعمله، وعوامل خارج نطاق وتأثير تلك القدرة. ومعروف أن نوعية تلك الحياة الاقتصادية، ومدى ارتقائها أو تدهورها تتوقف من جهة على إيجابية أو سلبية العوامل الإنسانية، وتتوقف من جهة أخرى على مدى تعضيد وتدعيم أو تعويق، وإحباط العوامل الكونية التي هي خارج نطاق قدرة الإنسان لمفعول العوامل الإنسانية.

وإذا كان للزكاة دورها المشهود في تحضير العوامل الإنسانية، اقتصادية أو اجتماعية أو نفسية فإن دورها في مجال العوامل الكونية، وتعبئتها لتعزيز قدرات العوامل الإنسانية لا يقل أهمية. والعجيب أن الإسلام لفت أنظارنا بقوة إلى هذا المعنى الهام. فيقول صلى الله عليه وسلم: «ما منع قوم الزكاة إلا حبس الله عنهم القطر المطر»[1].

وفي حديث آخر «ما تلف مال في بر ولا بحر إلا بحبس الزكاة»[2].

---

(١) رواه الطبراني في الكبير وسنده قريب من الحسن وله شواهد. أنظر المنذري: الترغيب والترهيب. ص ٥٤٤، مرجع سابق.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، وقال فيه المناوي حديث صحيح. أنظر: فيض القدير. ج ٥ ص ٤٣٧، مرجع سابق.

وفي حديث ثالث «ما خالطت الصدقة مالاً إلا أفسدته»[1].

ويتوج ذلك كله قوله تعالى: ﴿وضربَ اللّـهُ مثلاً قرية كانت آمِنَة مطمئنَّةً يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعُم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾[2] ومعروف أن الزكاة من حكمة تشريعها شكر الله تعالى على نعمه.

هذه النصوص الإسلامية الكريمة ترينا إلى أي مدى تؤثر الزكاة في إيجابية أو سلبية العوامل الكونية الخارجة عن نطاق قدرة الإنسان. وبالتالي فإن مفعول الزكاة في هذا الشأن كما لو كانت قد وسعت مجال قدرة الإنسان لتشمل شتى العوامل الحاكمة لحياته.

وفريضة هذا شأنها لا شك في حتمية إقامتها إن كنا راشدين، وفي الأثر الشريف «إذا فعلت أمتي خمس عشرة خصلة حل بها البلاء.. وعد منها: إذا اتخذت الأمانة مغنمًا والزكاة مغرماً»[3].

إن أسوأ مظاهر التخلف الاقتصادي لدى العالم الثالث يراه خبراء التنمية في أبشع مظاهر الفقر والعوز التي تجتاح جمهوراً عريضاً من سكان هذا العالم، ولقد فشل حتى الآن كل ما بذل من جهود اقتصادية، وممكن القصور فيها أنها لم تحتو أداة فعالة قوية تتجه مباشرة نحو هذا القطاع العريض عاملة على انتشاله مما هو فيه وبالتالي انتشال المجتمع كله. وقد عبر عن ذلك بقدر كبير من الصدق رئيس البنك الدولي للإنشاء والتعمير، بقوله: «يعاني من الجوع وسوء التغذية من ثلث إلى نصف ٢ بليون من البشر، ومن ٢٠ إلى ٢٥ ٪ من أطفالهم يموتون قبل أن يصلوا إلى يومهم الخامس. ومن ملايين من الأطفال الذين لا يموتون

---

(١) رواه البزار والبيهقي. وقال فيه المناوي حديث ضعيف. أنظر: فيض القدير. ج ٥ ص ٤٤٣، مرجع سابق.

(٢) سورة النحل: الآية رقم ١١٢.

(٣) رواه الترمذي في صحيحه. أنظر: فيض القدير. ج ١ ص ٤٠٩، مرجع سابق.

يعيشون حياة الفقر لأن قواهم العقلية وأجسامهم تكون قد تحطمت نتيجة للنقص الغذائي»[1].

وهنا تنهض مؤسسة الزكاة لا لسد جوع تلك الملايين، وإنما لتوفير الكفاية لهم طعاماً وتعليمًا وعلاجاً ثم تدريباً وتشغيلاً.

حتى لقد تمسك الكثير من العلماء بضرورة إخراج الزكاة من جنس المال الذي وجبت فيه، أما إخراج قيمتها نقداً فلا يجوز عند الشافعية، وجوزه للضرورة الحنابلة وأجازه مطلقاً الأحناف. وقد وافق المالكية الشافعية في موقفهم، وكذلك المذهب الظاهري[2]. ومحل الشاهد هنا هو ما لفت إليه الشافعية من ضرورة وضع مال منتج مدر للدخل في يد الفقير يغتني به، ويمارس عليه دوراً إنتاجياً عكس النقود التي عادة ما توجه للاستهلاك لا سيما عند الفقير. وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: «لا أبعد كون سد الخلة مقصوداً، ولكن لا يبعد أيضاً كونه مقصوداً بجنس مال الزكاة ليحصل للفقراء الاستغناء بجنس مال الأغنياء، ويبقى في أيديهم أعيانها، وهي تدر عليهم وتنسل، والدراهم تتبدد في أيديهم على قرب فيعودون إلى أدبارهم»[3].

وإذا كان هذا هو فهم علمائنا لمقصود الزكاة منذ قرون عديدة فإن الفكر الاقتصادي المعاصر في محاولاته وجهوده الحالية نحو إقامة تنمية في البلاد المتخلفة، يقرر أن تحقيق ذلك يتوقف على موقف المجتمع من الفئات الفقيرة، وأنه يجب التركيز عليها كمنطلق لإحداث تنمية وتقدم، والأكثر من ذلك أنه يؤمن باتفاق «على أن الحالة الاقتصادية للقطاعات الأكثر فقراً لا يمكن أن تتحسن لمجرد توزيع بعض القوة الشرائية عليها من خلال مخططات الرفاهية

---

(١) U.N. Department of Labor, Man power and Employment Development for Economic-Growth and Sociojustic, Agency for International Development, April 1975, pp. 12-13.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٨٨، مرجع سابق؛ ابن قدامة: المغني. ج ٢ ص ٦٧٥، مرجع سابق؛ ابن العربي: أحكام القرآن. ج ١ ص ٩٤٥، مرجع سابق؛ ابن حزم: المحلى. ج ٦ ص ٢٢، مرجع سابق.

(٣) الإمام الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول. ص ١٩٨، مرجع سابق.

قصيرة الأجل. كما أن أي تحسين طويل الأجل يتطلب زيادة إنتاجية الفقراءعن طريق تجديد نمط الاستثمار من خلال إصلاحات مؤسسة أساسية»[1].

ونقرأ في تقرير البنك الدولي عن التنمية في العالم لعام ١٩٧٩ هذه الفقرة: «إن زيادة وتشجيع الاستخدام الكفء للأصول المنتجة التي يمتلكها الفقراء، وهي العمل والأرض لهي أفضل نهج للقضاء على الفقر حيث إنها تسهم في الوقت نفسه في تحقيق النمو»[2].

هذه اعتبارات وعوامل مختلفة تجمع على حتمية تطبيق الزكاة في المجتمع الإسلامي كما أمر الله تعالى، وطبقاً لهدي رسوله صلى الله عليه وسلم، وهدي أصحابه رضوان الله عليهم.

المطلب الثاني:

الموقف المعاصر من الزكاة

يتسم موقف الغالبية الغالبة من المسلمين على المستوى الحكومي، وعلى المستوى الفردي من الزكاة بالسلبية وعدم الاهتمام فاتخذت على المستوى الفردي صورة الإحسان ذي الشكل المزري كما تصورها البعض على أنها عبء ومغرم. ومن ثم فغالبية الأفراد ما بين مؤد لها بصورهزيلة، وما بين متهرب منها، أو بعيد عن مجرد التفكير، والقلة القليلة من الأفراد هي التي ما زالت تؤديها.

أما على المستوى الرسمي فلم نجد دولة إسلامية واحدة اتخذت من جباية الزكاة، وإنفاقها إحدى مهامها الرسمية التي تسأل عنها. وما قامت به بعض الدول في هذا الشأن فهو أسلوب شكلي لا طائل من ورائه.

والذريعة الحكومية المعلنة إزاء هذا التقصير الآثم أن الزكاة مسؤولية الفرد أمام الله. مع أنها مسؤولية الفرد أمام الله، وأمام الدولة، ومسؤولية الدولة أمام الله وأمام رعاياها.

---

(١) د. محبوب الحق: ستار الفقر. ص ٨٨، مرجع سابق.

(٢) مرجع سابق، ص ٩٤.

والتفسير الصحيح لهذه السلبية الكاملة من الدول الإسلامية تجاه مؤسسة الزكاة لم يكشف عنه بعد فهل هو الجهل بالشريعة وتعاليمها؟ أم أنه تعمد إبعاد الشريعة عن الساحة الرسمية لما يرتبه دخولها من متاعب لنظم الحكم السائدة؟

لقد كان على الدولة من باب الالتزام الاقتصادي ــ بل الالتزام الديني ــ أمام رعاياها أن تقيم مؤسسة الزكاة تمحو بها الفقر، وتحرر بها الأفراد من ربقة ذل الحاجة.

والذي يتأتى إخضاعه للبحث هو موقف بعض الدول التي أقدمت على تدخل ما تجاه الزكاة، فماذا عن تلك الجهود وما هي فعاليتها؟

أولاً ــ موقف الحكومة المصرية:

من الواضح أنه موقف سلبي مهما بدا فيه من بعض الإيجابيات فمن الناحية الفعلية لم نجد تشريعاً ملزماً يلزم الأفراد والوحدات الاقتصادية بأداء الزكاة. ولم نجد جهازاً ولا أمانة أو فرعاً لجهاز حكومي يقوم بجبايتها وإنفاقها. وكل ما حدث في هذا الشأن أن أقامت الدولة بنك ناصر الاجتماعي، وقد نص في نظامه على أن يقوم ضمن مهامه بجباية وإنفاق الزكاة بصورة تطوعية من الأفراد ودون إلزام قهري[1].

ومن باب الإنصاف أن نذكر أن قانون البنك يلزم الوحدات الاقتصادية بدفع ٢ ٪ من أرباحها للمساهمة في تمويل عملياته سيما بالنسبة لتمويل صندوق التأمين على العمالة غير المنتظمة والقروض الاجتماعية. وقد اعتبر ذلك في نظر البعض بمثابة أداء تلك الوحدات للزكاة. ولكنا نلاحظ على ذلك ملاحظتين: ملاحظة من حيث الشكل، وهي أنه لم يصرح في هذا الصدد أن تلك النسبة هي زكاة أو جزء من زكاة تلك الوحدات؛ وملاحظة موضوعية، وهي أن سعر الزكاة على تلك الوحدات كما أن وعاءها ليس هو صافي الأرباح فقط بل في كثير من حالاتها يدخل فيه رأس المال نفسه «رأس المال المتداول».

---

(١) بنك ناصر الاجتماعي. التقرير السنوي لعام ١٩٧٧، ص ١١.
وزارة التأمينات. تقرير إنجازات عام ١٩٧٨، ص ١١٨ وما بعدها.

ولذلك فإن البنك قد أحسن صنعاً عندما ميز تلك الحصيلة عن حصيلة الزكاة.

أما ما يقوم به البنك فعلاً تجاه الزكاة فهو يتمثل في نشر لجان الزكاة في المساجد والأحياء على ساحة الدولة، وتتولى تلك اللجان حيث الأفراد وتحريضهم على أداء الزكاة ثم تقوم بإنفاقها على المستحقين.

وقد نوعت في أساليب الإنفاق ما بين توزيع نقدي، وتوزيع عيني، وإقامة حلقات تحفيظ القرآن الكريم، وتقديم الأدوات لمن يحتاج إليها في ممارسة النشاط الاقتصادي والمساهمة في إقامة المساجد والوحدات العلاجية وغير ذلك من الأنشطة[1].

والجدول التالي يوضح تطور نشاط البنك تجاه الزكاة[2]:

السنة	عدد اللجان	عدد المزكين (بالألف)	عدد المستفيدين (بالألف)	الحصيلة (بالألف جنيه)	النسبة إلى السنة السابقة (٪)
١٩٧٣	١٢٠	٣	٥	٢٤	—
١٩٧٤	١٥٨	٧	٩	٧٠	٢٩١
١٩٧٥	٢٢٥	٨	١٧	١٣٧	١٩٦
١٩٧٦	٣٥	١٠	٢٦	٢٣٦	١٧٢
١٩٧٧	٤٧٠	٢٣	٤٦	٥٣١	٢٢٥
١٩٧٨	٧١٩	٣٥	٥٠	٩٩١	١٨٧

من هذا الجدول نلاحظ ما يلي:

١ ـ معدل التطور والنمو المتزايد سواء في عدد اللجان أو عدد المزكين والمستفيدين أو في الحصيلة مما يعكس الإقبال والجدية لدى المزكين والقائمين على المهمة.

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) وزارة التأمينات. تقرير إنجازات عام ١٩٧٨، ص ١١٩.

٢ ـ أنه برغم هذا التطور والنمو إلا أنه بالنسبة للمجتمع المصري وللاقتصاد المصري لا يمثل ذلك شيئاً ذا بال، أو شيئاً يذكر فما نسبة ٣٥ ألف فرد إلى عدد سكان يتجاوز الأربعين مليوناً؟؟ وما قيمة مليون جنيه تجاه دخل قومي تجاوز العشرة آلاف مليون جنيه؟

وما أهمية ٥٠ ألف مستفيد بجوار ما لا يقل عن خمسة ملايين محتاج؟

هذه المقارنات تدل على تواضح وضآلة هذه الجهود تجاه إقامة مؤسسة الزكاة مع أنها جهود طيبة ومشكورة وترجع في المقام الأول إلى الوازع الديني لدى القائمين عليها.

ومن مواقف الحكومة المصرية في هذا الشأن أيضاً أن سمحت بإقامة بنك فيصل الإسلامي، وقد نص في نظامه وقانونه أن يقوم بجباية وإنفاق الزكاة من أمواله[1]، وقد حصل في عام ١٤٠٠ زكاة قدرها ٢١٤ ألف دولار أميركي[2].

والملاحظ أنه لا يفرض زكاة على الودائع لديه رغم ضخامتها وبلوغها في نهاية عام ١٤٠٠ مبلغ ١٤٠ مليوناً من الدولارات، ولا ندري لم لم يحصل الزكاة على تلك الأموال أو على الودائع التي بلغت النصاب منها.

والخلاصة أن موقف الحكومة المصرية من إقامة مؤسسة الزكاة هو في الحقيقة موقف سلبي وغير فعال، ونحن نهيب بها من منطلق ديني، ومن منطلق اقتصادي، ومن منطلق اجتماعي أن تسارع بإقامة مؤسسة حكومية تتولى شؤون الزكاة.

ثانياً ـ موقف الحكومة السعودية:

من الناحية الرسمية أقامت الحكومة السعودية جهازاً حكومياً من مهامه جباية الزكاة، فهناك مصلحة الزكاة والدخل من مهامها جباية الزكاة. والملاحظ عليها أنها لا تلزم الأفراد بالأداء حيث إنها تستأديها من الشركات والمشاريع الاقتصادية فقط وهي لا تستأدي كل الفريضة بل نصفها، والنصف الثاني

---

(١) بنك فيصل الإسلامي المصري. قانون إنشاء البنك ونظامه الأساسي.

(٢) بنك فيصل الإسلامي المصري. التقرير السنوي لعام ١٤٠٠، ص ٣٦.

متروك ليوزعه المزكي بمعرفته ما عدا الشركات المساهمة فإنها تؤدي الزكاة كاملة[1].

وتغلب الشكلية عليها من حيث أساليب ربطها وتحصيلها. . ويظهر ذلك واضحاً من مقدار حصيلتها ونسبتها إلى مجمل الإيرادات العامة كما يصوره الجدول التالي:

الإيرادات الزكوية التي حصلتها الدولة بملايين الريالات ومجموع الإيرادات[2]

	١٣٨٩/ ١٣٩٠هـ	١٣٩٠/ ١٣٩١هـ	١٣٩١/ ١٣٩٢هـ	١٣٩٢/ ١٣٩٣هـ	١٣٩٤/ ١٣٩٥هـ	١٣٩٥/ ١٣٩٦هـ	١٣٩٦/ ١٣٩٧هـ	١٣٩٧/ ١٣٩٨هـ
الزكاة	٦,٥	٨,٥	١,٠	١٢,٨	١٦,٠	٢٧,٠	٣٤,٥	٩٧,٥
مجموع الإيرادات	٥٩٦٦	٦٣٨٥	١٣٢٠٠	٢٢٠١٠	٩٨٢٤٧	٩٥٨٤٧	١١٠٩٣٥	١٤٦٤٩٣

من الجدول السابق يتضح مدى ضآلة حصيلة الزكاة بجوار الإيرادات العامة للدولة.

ومرجع ذلك ما سبق القول عنه من جوانب القصور بالإضافة إلى ملاحظة هامة، وهي عدم خضوع أموال المؤسسات العامة للزكاة، ولو تم استثمار تلك الأموال بشكل تجاري مثل المؤسسة العامة للبترول تطبيقاً لقاعدة أن المال العام لا يخضع للزكاة[3].

---

(١) مجموعة أنظمة ضريبة الدخل وضريبة الطوق وفريضة الزكاة. ص ٨١ وما بعدها، مطابع الحكومة، الرياض ١٣٩٧هـ.

(٢) الكتاب الإحصائي النسوي. العدد الثاني عشر والثالث عشر ١٣٩٦/١٣٩٧ وزارة المالية والاقتصاد الوطني، السعودية.

(٣) الكتاب الإحصائي السنوي، العدد الرابع عشر ١٣٩٨، ص ٣٨١، وزارة المالية والاقتصاد، السعودية.

وقد سبق أن تناولنا هذه المسألة ووصلنا إلى أن الفهم الصحيح لمبادىء الإسلام يخضع تلك الأموال للزكاة على أدنى تحديد إن لم يكن الشركة. ولو خضعت للزكاة بأي نسبة اتفق عليها سواء كانت ٢,٥ ٪ أو أكثر حتى ٢٠ ٪ فإن حصيلة الزكاة كانت سترتفع بمبالغ طائلة فلو فرضنا أن تلك الإيرادات الواردة في الجدول هي من أموال البترول وبفرض فرض الزكاة بنسبة ٢٠ ٪ فإن حصيلة الزكاة كانت تبلغ في عام ١٣٩٧/١٣٩٨ مبلغ ٢٩٢٩٨,٥ مليون ريال فإذا راعينا أقل نسبة للزكاة وهي ٢,٥ ٪ فإن مبلغ الزكاة في هذا العام يبلغ ٣٦٦٢,٣ مليون ريال.

وبهذا يتضح مدى ضخامة أموال الزكاة لو أديت على الوجه الصحيح، ومن ثم عدى فعاليتها في تحرير شعوب إسلامية كاملة من ربقة الفقر والعوز.

ونهيب بالحكومة السعودية وهي تلك الدولة التي أعلنت الالتزام الكامل بتعاليم ومبادىء الإسلام في كل شؤونها نهيب بها أن تبادر إلى تصحيح الأوضاع بالنسبة للزكاة وعليها أن تعي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «ما نقصت صدقة من مال».

المطلب الثاني:

تصور لما تكون عليه مؤسسة الزكاة

إذا كانت إقامة مؤسسة الزكاة ضرورة لازمة وإذا كان الموقف الإسلامي المعاصر تجاهها سلبياً، وجهوده غير كافية فما هي الصورة التي يمكن أن تقام عليها تلك المؤسسة في ضوء الظروف المعاصرة، ومن خلال مبادئها الفقهية؟ وما هي الإمكانيات والصعوبات التي يمكن أن تعترض ذلك التطبيق؟

في الفقرات التالية يمكن التعرف على تلك الجوانب.

أولاً ــ على المستوى الإسلامي:

تقام مؤسسة الزكاة كهيئة دولية إسلامية تشترك في عضويتها حكومات العالم الإسلامي مهمتها تحقيق التضامن الاجتماعي على مستوى العالم

الإسلامي، وتنهض مواردها على أساس الفائض في موازنات مؤسسات الزكاة المحلية فتمدها مؤسسة الزكاة في كل دولة إسلامية بفائض إيراداتها.

كما تتلقى الهبات والمعونات من الحكومات والشخصيات الإسلامية، وتقوم بإنفاقها على عجز موازنات المؤسسات المحلية للزكاة. وليكن مبدأ الإنفاق «الأهم فالأهم».

وتستمد تلك المؤسسة مؤيداتها من أن الزكاة شرعت للتمويل المحلي ثم تصعيد التمويل إلى مستوى مركزي حتى عاصمة الدولة الإسلامية التي تتولى الإنفاق منها على الساحة الإسلامية عامة. فكانت فوائض موازنة الزكاة في اليمن ترد العاصمة في المدينة، وكذلك فوائضها في الشمال الإفريقي كانت ترد إلى دار الخلافة في دمشق.

وفي خلال ظروف غير عادية تمر بأحد بلدان العالم الإسلامي فإن على مؤسسات الزكاة المحلية في البلدان الأخرى أن تخصص قدراً كبيراً من مواردها لإمداد مؤسسة الزكاة في هذا البلد عن طريق المؤسسة الإسلامية للزكاة.

ثانياً ــ على المستوى القطري للعالم الإسلامي:

تقام مؤسسة مركزية في عاصمة الدولة تنتشر فروعها في مختلف القرى والنجوع، وليس المهم في التسمية المختارة لتلك المنظمة بل المهم موقعها في هيكل التنظيم الحكومي أو الرسمي للدولة فالواجب أن تحتل موقعاً رسمياً مرتفعاً قد تكون وزارة الزكاة والضمان الاجتماعي، وقد تكون جهازاً مركزياً للزكاة. وليس ذلك محاباة للزكاة، وإنما لضخامة العبء الملقى عليها، ولضخامة مواردها وتنوع وجوه إنفاقها. ويكفي أن نلقي نظرة على ضخامة جهاز الضرائب في الدول الإسلامية مع أن مهمته هي فحسب مهمة جبائية، وليست إنفاقية وجبائية كما هو الشأن في الزكاة.

وتطبيقاً لمبدأ محلية الإنفاق في الزكاة فإنه ينشأ لها فروع في مختلف الوحدات المحيطة المعتبرة حسب التقسيم الإداري المعمول به في الدولة، فقد تكون قرية وقد تكون مخلافاً، وقد تكون قبيلة.. إلخ. ومهام فروع مؤسسة الزكاة تنحصر في نشاطين الجباية والإنفاق.

(أ) النشاط الجبائي لفروع مؤسسة الزكاة:

يقوم بهذا النشاط أشخاص مؤهلون فقهياً ومالياً حسبما قرره علماؤنا[1]، وسوف تثار مشاكل جبائية متنوعة يمكن إرجاع أهمها إلى ما يلي:

١ ــ **الجباية من القطاع الزراعي**: وكيف تقدر الزكاة الواجبة؟ وما هو أساس تقديرها وهل يتبع الأسلوب الفعلي للناتج أو يتبع الأسلوب التقديري، وهو ما يعرف إسلامياً «بالخرص» وقد اتسع الفقه الإسلامي لمبدأ استخدام الخرص «التقدير» في شتى أنواع المزروعات والفواكه، طالما دعت الحاجة، وكان هناك خبراء في ذلك[2].

٢ ــ **الجباية من القطاع التجاري والصناعي**: ونحن نرى الأخذ بالمذهب الشافعي في معاملة الشركات كأشخاص تفرض عليها الزكاة دون النظر لأصحابها والمساهمين فيها[3]. وقد تنوع موقف الفقه الإسلامي تجاه تكييف الزكاة على الشركات وهل هي بند من بنود التكلفة أم أنها بند من بنود توزيع الأرباح[4] ومن ثم فيمكن استخدام هذا الأساس أو ذاك حسبما تمليه المصلحة وإن كنا نميل إلى الأخذ باعتبارها عبئاً على الأرباح.

ومن المشاكل المثارة هنا هو كيفية الجباية من الشركات الكبرى الواقعة في وحدة محلية لكن نشاطها يتجاوز تلك الوحدة إلى ما جاورها من وحدات أو إلى المستوى القومي مثل الشركات الصناعية الكبرى

---

(١) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١١٥، مرجع سابق.
الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١١١، مرجع سابق.

(٢) الحطاب: مواهب الجليل. ج ١ ص ٢٨٨، مرجع سابق.

(٣) وفي ذلك يقول ابن رشد: «وعند الشافعي أن المال المشترك حكمه حكم مال رجل واحد» بداية المجتهد. ج ١ ص ٢٧٧، ويقوله الرملي: «والأظهر تأثير خلطة الثمر والزرع والنقد وعرض التجارة لعموم خبر «لا يجمع بين متفرق» ولأن المقتضي لتأثير الخلطة في الماشية هو خفة المؤنة وذلك موجود هنا للارتفاق». أنظر: نهاية المحتاج. ج ٣ ص ٦٢، مرجع سابق.

(٤) ابن قدامة: المغني. ج ٣ ص ٣٩، مرجع سابق.
الدسوقي: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير. ج ١ ص ٤٧٧، مرجع سابق.

المنتشرة من حيث الموقع في إنماء الدولة فهل تحصل وحدة زكاة قرية (كفر طبلوها) على زكاة مصر (شبين الكوم) للغزل والنسيج، حيث إنها تقع في دائرتها الجغرافية؟

في مثل تلك الحالة، فإننا نرى أن حصيلة زكاة مثل تلك الشركة تكون من اختصاص فرع مؤسسة الزكاة على المستوى الاقليمي بحيث يستفيد منها كل فقراء الإقليم وليس فحسب فقراء تلك القرية.

وبالمثل تعامل الشركات متعددة الجنسية في بلاد العالم الإسلامي بحيث يكون للمؤسسة الإسلامية للزكاة دور رئيسي في توزيع حصيلة تلك الشركات حسب فروعها.

٣ ـ **نوعية الزكاة وهل تحصل نقداً أو عيناً أو خدمة؟** مع مراعاة الاختلافات الفقهية في هذا الشأن، فإن الفقه الإسلامي اتسع للجباية النقدية «حسب القيمة» وللجباية العينية «من جنس المال المزكي» والمعول عليه هو تحقيق أكبر قدر ممكن من المصلحة لأصحاب الزكاة من الفقراء وغيرهم.

٤ ـ فإن على جهاز الجباية أن يقوم بما يلزم من دراسات، وبحوث اجتماعية، واقتصادية حتى تتعرف على مستوى الكفاية للمولين، ومن يعولونهم، ومن ثم يمكن فرض الزكاة على من ملك منهم نصاباً فاضلاً عن مستوى كفايته.

(ب) النشاط الإنفاقي لفروع مؤسسة الزكاة:

ونرى أن تقتصر مهمة الفروع في عمليات الإنفاق على الفقراء والمساكين والغارمين. ويترك الإنفاق على المصارف الأخرى للجهاز المركزي للزكاة أو على الأقل لمستوى أعلى حسب كل حالة إذ يتوقف ذلك على مدى الدراية بالمصلحة، والإحاطة بعملية الإنفاق على كل مصرف.

ومهمة الإنفاق تتناول الجوانب التالية:

١ ـ القيام بمسح اجتماعي واقتصادي لسكان المنطقة الفقراء والغارمين بحيث

تتوافر لدى وحدة الزكاة بيانات تفصيلية وتحليلية عن عـدد الفقراء ومصدر فقر كل منهم، ومقدار ما يكفيه ونوع المال المحتاج إليه، وكذلك تجري دراسات تحليلية عن الغارمين مبينة نوعية الدين، ومصدره وهل هو دين إنتاجي أم استهلاكي، ومدى ما فيه من رشد أو سفه. وكذلك سلوكيات هذا الغارم ومدى انضباطها أو انحرافها، كل ذلك يجري سنوياً بحيث تكون هذه البيانات متوفرة وجاهزة لدى وحدة الزكاة حتى يتأتى الإنفاق عليها فور ورود الأموال دون تأخير. وفي ذلك يقول الإمام الشافعي، رحمه الله: «ينبغي لوالي الصدقة أن يبدأ فيأمر بأن يكتب أهل السهمان «أصحاب الزكاة» ويوضعون مواضعهم، ويحصى أهل كل صنف منهم على حدتهم. فيحصي أسماء الفقراء والمساكين، ويعرف كم يخرجهم من الفقر إلى مراتب الغني. وأسماء الغارمين ومبلغ غرم كل واحد منهم.. حتى يكون قبضه الصدقات مع فراغه من معرفة ما وصفت من معرفة أهل السهمان»[1]، وبمثل ذلك قال الإمام ابن قدامة المقدسي[2].

٢ ــ بقدوم الحصيلة ومع توافر هذه البيانات تبدأ وحدة الزكاة بالإنفاق على تلك الاحتياجات بادئة بالأهم فالأهم فهذا هو الضابط الشرعي الأساسي في هذا الموضوع. وأسلوب الإنفاق يتنوع ويتعدد حسب حالة الآخذ، وما يصلح له وليس هناك نص أو إجماع يلزم باتخاذ أسلوب معين دون غيره، إذ ما يصلح لحالة قد لا يكون صالحاً لحالة أخرى.

وقد سبق أن أشرنا لقول الإمام الرملي الذي يوضح تنوع الأسلوب حسب حال الآخذ الصحية والاجتماعية فالفقير القادر على العمل والإنتاج وليس معه آلة أو معدة يشترى له تلك الآلة، ومن يفتقد رأس المال النقدي الذي به يجري تجارته ونشاطه يقدم له رأس المال، والمتعطل لعدم القدرة والخبرة يعالج ويدرب.

---

(١) الشافعي: الأم. ج ٢ مجلد ١ ص ٧٤، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة المقدسي: الشرح الكبير. ج ٢ ص ٧٩٨، مرجع سابق.

وهكذا فإن على مؤسسة الزكاة أن تعالج الفقر عن طريق المقدرة الإنتاجية للفقراء، والمحتاجين وليس عن طريق مدهم بالقدرة الشرائية فحسب.

ومن الممكن أن تقام مؤسسات اقتصادية وتعليمية وعلاجية وتدريبية ومهنية لهذه الفئات بحيث ترتفع دخولها على دخل نقدي دوري عن طريق استثمار قائم مخصص للفقراء من أموال الزكاة، ومن ذلك يتبين بجلاء مدى ابتعاد تلك الصورة المعاصرة العالقة في الذهن عن إنفاق الزكاة من أنها مجرد تقديم بعض النقود للمحتاجين أو بعض الحبوب للفقراء بطريقة عقيمة تبقي الفقير على فقره، والمريض على مرضه والمتعطل عاطلاً والمدين مثقلاً بالدين.

□ مدى ابتعادها بل ومضاداتها للتطبيق الإسلامي الصحيح:

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إذا أعطيتم فأغنوا»[1] وكان يقول رضي الله عنه: «سأردها عليهم وإن راح على أحدهم مائة من الابل»[2]. فمع مراعاة الحجم الكبير نلاحظ النوعية المناسبة فهي إبل لأهل الصحراء وغير خاف مدى أهمية الإبل لهؤلاء في ممارسة نشاطهم الإنتاجي. وقال أبو عبيد: «إن من حسن التصرف أن يعمد الغني إلى فقير لا مسكن له فيبني أو يشتري له مسكناً أو عرياناً فيكسيه»[3].

هذه خطوط عريضة لما يمكن أن تكون عليه مؤسسة الزكاة محققة لمبادئها الفقهية ومتوائمة مع الظروف المعاصرة. وبالطبع فعندما تخلص النية نحو التطبيق الإسلامي الصحيح فإن المزيد من الجزئيات والتفاصيل يمكن أن نتعرف عليها، والقضية الآن هي البدء.

□ □ □

---

(١) أبو عبيد: الأموال. ص٧٤٨، مرجع سابق.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) أبو عبيد: الأموال. ص ٧٥٠، نفس المرجع.

الفصل الثاني

الخراج
«المؤسسة الزراعية للتمويل والاستثمار»

قام الفائض الزراعي بدور المحرك الأول لعجلات التنمية الاقتصادية في مختلف البلدان التي حققت التنمية على اختلاف مذاهبها الاقتصادية، ويدخل في ذلك اليابان والصين وروسيا وبريطانيا وغيرها من الدول[1]، وقد عبر عن أهمية الفائض الزراعي في إنجاز التنمية البروفيسور كندلبرجر بقوله: «إن ما جد من تكوين رأس المال في بلد متخلف هو إمكانية تحقيق الفائض من الناتج الزراعي لتغذية العمال المشتغلين في بناء رأس المال»[2].

فإذا بحثنا اقتصاديات العالم الإسلامي فإننا نخرج بنتيجة متفق عليها بين خبراء الاقتصاد، وهي ضخامة ما يمتلكه من فائض زراعي ممكن، وضآلة ما يحققه فعلاً من فائض زراعي فعلي. فهو يمتلك من الموارد الزراعية ما يجعله

---

(١) شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ص ٩٩، مرجع سابق.
ماير: «التنمية الاقتصادية». ج ١ ص ٢٠٨، مرجع سابق.
روبرت هولت: «الأسس السياسية للتطور الاقتصادي». ص ٧٣، ترجمة خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
د. عبد الكريم بركات: «مقدمة في اقتصاديات الدول العربية». ص ١٣٣، ١٦١، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٦٦.

(٢) Kindleberger, Economic Development (New York: Mc Graw Hill, 1958) p. 142.
وانظر لستر بيرسون: «ماذا يجري في العالم الغني والعالم الفقير؟». ص ٤٥، مرجع سابق.

منطقة اكتفاء غذائي وزراعي، بل منطقة فائض في حين أنه يمثل من الناحية الواقعية أكبر منطقة لاستيراد الغذاء والمنتجات الزراعية[1].

فإذا ما حاولنا تفسير ذلك من الناحية الاقتصادية فإننا نجد أن الإنتاجية الزراعية ومن ثم الفائض الزراعي تعتبر دالة مركبة في كثير من العوامل، وأهمها نظام الملكية الزراعية، ونظام الاستغلال الزراعي، وكذلك السياسة السعرية والضريبية والاستثمارية في القطاع الزراعي[2].

في ضوء ذلك يكتسب التعرف على موقف الاقتصاد الإسلامي من تلك القضية أهمية كبيرة ونناقش في هذا الفصل الفائض الاقتصادي الزراعي من خلال محدداته من وجهة النظر الإسلامية. وذلك في المباحث التالية.

المبحث الأول: نظم الملكية والاستغلال في القطاع الزراعي.

المبحث الثاني: الخراج ودوره التمويلي والاستثماري.

المبحث الثالث: بعث مؤسسة الخراج.

---

(١) د. أحمد عبد السلام هيبة: «الإنتاج الزراعي في الوطن العربي». ص ٢٤، عالم الكتب، بيروت ١٩٧٨.

د. زياد الحافظ: «أزمة الغذاء في الوطن العربي». ص ١٨١، معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦.

محمود شاكر: «اقتصاديات العالم الإسلامي». ص ٥٣، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٥.

د. حسن صعب: «المقاربة المستقبلية للإنماء العربي». ص ٢٨١، مرجع سابق.

(٢) بوكانان وأليس: «وسائل التنمية الاقتصادية». ج ٢ ص ٤ وما بعدها، ترجمة محمود فتحي عمر، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ.

ماير: «التنمية الاقتصادية». ج ٢ ص ٢٣ ــ ٢٦، مرجع سابق، وكذلك ص ١٨٨.

ماريون كلوسون وآخرون: «الإمكانية الزراعية في الشرق الأوسط». ترجمة د. عبد الله زين العابدين، ص ٩٤، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٦.

المبحث الأول:

نظم الملكية والاستغلال في القطاع الزراعي

في هذا المبحث نناقش نظم الملكية الزراعية في الإسلام وعلاقتها بالفائض الزراعي وكذلك نظم الاستغلال الزراعي ثم نعمل على التعرف على التنظيم الإسلامي للاستغلال الزراعي في الأراضي العامة. وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول:

نظم الملكية الزراعية والفائض الاقتصادي

□ **الملكية الزراعية في الاقتصاديات الوضعية:**

في الاقتصاد الرأسمالي تمتلك الأراضي الزراعية ملكية خاصة، ويسري عليها ما يسري على غيرها من الأموال المملوكة للفرد من تشغيل أو تعطيل ومن حرية تخصيصها حسبما يرى. فهي ملكية مطلقة في نطاق القانون[1].

وفي الاقتصاد الاشتراكي حيث يسود مبدأ الملكية العامة لوسائل الإنتاج فإن الأرض باعتبارها أحد عناصر الإنتاج تدخل في نطاق الملكية العامة، ولا يسمح بالملكية الفردية فيها إلّا في أضيق الحدود، وبشرط أن يستغلها صاحبها بنفسه دون الاستئجار عليها[2].

---

(١) د. صلاح نامق: «النظم الاقتصادية المعاصرة». ص ٨ وما بعدها، دار المعارف، ١٩٦٦.
د. كريمة كريم: «التخطيط العيني والمالي». ص ٢٢، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.
د. محمد يحيى عيسى: «الاشتراكية». ص ٩١، مطبعة الرسالة، ١٩٦٦.

(٢) د. محمد يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». ص ٩١، مرجع سابق.

ومعنى ذلك أن الاقتصاديات المعاصرة تؤمن بنظام الشكل الواحد للملكية الزراعية فالاقتصاد الرأسمالي يؤمن بالشكل الفردي، والاقتصاد الاشتراكي يؤمن بالشكل العام. وبدون الدخول في تحليل نقدي لتلك النظم فإنه يكفي القول بأن الشكل الواحد يحمل في طياته كل مخاطر ومثالب التحيز ويبتعد عن التوازن كما يفتقد عنصر التكامل.

وقد تجاوز الاقتصاد الإسلامي هذه السلبيات في موقفه من ملكية الأراضي كما سنرى في الفقرة التالية:

□ الملكية الزراعية في الاقتصاد الإسلامي:

مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن الإسلام يؤمن بالملكية الفردية في الأرض، بمعنى أن من حق الفرد أن يمتلكها وذلك ثابت وواضح من تشريع زكاة الزرع والثمر. ومن المتفق عليه بين الفقهاء أن كل بلاد أو أرض أسلم عليها أهلها ابتداء فهي لهم وما فيها. قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن كل أرض أسلم أهلها عليها قبل قهرهم عليها أنها لهم»[1]، كذلك فقد ذهب العلماء إلى أن من أحيا أرضاً ميتة فهي ملك له أو حق له[2].

إذن وجود الملكية الفردية في الأراضي الزراعية ليس محل خلاف أو جدل من الناحية الإسلامية[3].

ومن ناحية أخرى فإن الملكية العامة ترد هي الأخرى على الأراضي الزراعية فقد دخلت أراضي بني النضير في الإسلام في نطاق الفيىء، وهو مال عام ينفقه ويستغله ولي الأمر بما يراه محققاً للمصلحة العامة، وقد قسمها

---

(١) أبو يوسف: «الخراج». ص ٦٨، مرجع سابق، وانظر ابن قدامة، ج ٢ ص ٧٢٥، حيث نقل عبارة ابن المنذر، مرجع سابق.

(٢) الشافعي: «الأم». ج ٤ ص ٤١ مجلد ٢، مرجع سابق.
ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٦ ص ٤٣١، مرجع سابق.

(٣) المرحوم الشيخ علي الخفيف: «الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام». ص ١٠٦؛ «أعمال المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية»، ١٩٦٤.

الرسول صلى الله عليه وسلم، بين المهاجرين وبعض الأنصار لفقرهم[1] عملاً على إحداث قدر من التوازن في ملكية مصادر الثروة في المجتمع الإسلامي الأول. حيث كان الأنصار يمتلكون أرضهم وديارهم بينما ليس للمهاجرين أرض فقد تركوا ديارهم وأرضهم.

وقد طلب الأنصار إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن يقسم أرضهم بينهم وبين المهاجرين، فرفض الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد روى البخاري: «قالت الأنصار لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أقسم بيننا وبين اخواننا النخيل. قال: لا. فقالوا: تكفونا المؤنة ونشرككم في الثمرة؟ قالوا: سمعنا وأطعنا»[2] وفي هذا الحديث دلالة قوية واضحة على أن الأرض الزراعية كانت ملكاً خاصاً لأصحابها من الأنصار، فقد قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: اقسمها بيننا. ثم جاءت أرض يهود خيبر، وقد اختلف العلماء في كيفية دخولها الإسلام اختلافاً كبيراً. فمن قائل بأنها دخلت كلها عنوة، ومن قائل انها دخلت كلها صلحاً، ومن قائل دخل بعضها صلحاً وبعضها عنوة، وجرى نفس الخلاف في كيفية تصرفه صلى الله عليه وسلم فيها. فهل قسمها كلها. أم أبقاها كلها، أم قسم البعض وأبقى البعض[3]. وبرغم هذا الخلاف الواسع إلّا أنهم جميعاً اتفقوا على أن الرسول صلى الله عليه وسلم، دفعها كلها ليهود خيبر يعملون عليها بنصف الخارج منها[4].

ثم جاءت أرض الفتوح في عهد عمر، رضي الله عنه، وبدأ نقاش مطول في شأنها قررت الدولة استناداً إلى نص قرآني، وإلى المصلحة العامة،

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١٨ ص ١١، مرجع سابق.
ابن القيم: «زاد المعاد». ج ٢ ص ٧١، مرجع سابق.

(٢) «فتح الباري». ج ٥ ص ٨، مرجع سابق.

(٣) ابن هشام: «سيرة النبي صلى الله عليه وسلم». ج ٣ ص ١٩٣، نشر إدارة البحوث والإفتاء بالرياض، بدون تاريخ؛ ابن حجر: «فتح الباري». ج ٦ ص ٢٢٥، مرجع سابق.

(٤) ابن رجب: «الاستخراج لأحكام الخراج». ص ٢٣، مرجع سابق.
ابن القيم: «زاد المعاد». ج ٢ ص ٧٦ وما بعدها، مرجع سابق.

وبموافقة أهل الرأي والشورة أبقيت تلك الأراضي بيد أهلها[١]. وقد ذكر الكاساني أن ذلك يعتبر إجماعاً من الصحابة، رضوان الله عنهم[٢].

واختلف الفقهاء في تكييف إبقاء تلك الأراضي بيد أهلها. فهل معنى ذلك إبقاء ملكيتها لأهلها نظير ثمن مؤبد للمصلحة العامة هو الخراج؟ أم أن ذلك هو مجرد إبقاء استغلالها، والانتفاع بها نظير فريضة مالية يؤدونها هي الخراج؟ ومعنى ذلك أن ملكيتها هي ملكية عامة لكافة المسلمين.

الأحناف ذهبوا إلى الرأي الأول وما عداهم من العلماء ذهبوا إلى الرأي الثاني[٣]. ومع أن لكل سند ودليل وشواهد يعتمد عليها إلّا أن من حاول الترجيح من العلماء رجح ما ذهب إليه جمهور العلماء من أنها صارت فيئاً موقوفاً للمسلمين عامة وملكاً لهم. مع أن مذهب الأحناف في ذلك ييسر علينا الآن حل الكثير من المشاكل في فرض الخراج حالياً، ولا يعني هذا أن مذهب بقية العلماء لا يستطيع حل ذلك.

□ التطور التاريخي لأرض الفتوح:

من الناحية الواقعية والتاريخية فقد تداولت ملكية بعض تلك الأراضي، ودخلت في ملكيات بعض الأفراد المسلمين[٤].

ومن الناحية الفقهية فقد ناقش العلماء مدى شرعية تلك التصرفات. فالبعض يرى أنه لا يجوز أن تباع وتشترى تلك الأرض بل تبقى ملكية عامة

---

(١) أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٥؛ الجصاص: «أحكام القرآن». ج ٣ ص ٤٣٠؛ أبو عبيد: «الأموال». ص ٨٤، مراجع سابقة.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٩ ص ٤٣٤٧، مرجع سابق.

(٣) ابن القيم: «زاد المعاد». ج ١ ص ٤٨٣؛ ابن حجر: «فتح الباري». ج ٦ ص ٢٢٥؛ أبو عبيد: «الأموال». ص ٨٩؛ الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٩ ص ٤٣٤٧، مرجع سابق.

(٤) ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٠، مرجع سابق.
د. محمد عبد الجواد: «ملكية الأراضي في الإسلام». ص ١١٤ وما بعدها، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١.

للمسلمين متمسكين في ذلك بأنها صارت وقفاً، وبأن عمر، رضي الله عنه، رفض الموافقة على عملية بيع قد وقعت فيها «وقال لمن اشترى: ممن اشتريتها؟ فقال: من أهلها. قال له عمر هؤلاء هم أهلها؟ وأشار إلى المسلمين الحاضرين، أبعتموه شيئاً؟ قالوا: لا. قال: فاذهب فاطلب مالك حيث وضعته»[1]، كذلك فإن هذا الفريق من العلماء يقول إن التصرف فيها بيعاً وشراء يؤدي إلى إسقاط الخراج، وهو حق دائم للمسلمين[2].

وذهب فريق ثان إلى جواز شراء تلك الأراضي بناء على ما حدث فعلاً فقد اشترى بعضهم منها، وخاصة عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه، كذلك فإن الخراج لا يسقط بالتصرف فيها فهو لاصق بها ينتقل معها ولا علاقة له بالحائز[3]، هذا بالإضافة إلى أنها ملكية فردية عند من قال بذلك. كل هذا برغم أن البيع والشراء فيها قد وقع فعلاً.

وقد قال العلماء في ذلك انه بيع صحيح ويرفع الخلاف ما دام قد حكم بصحته حاكم[4].

وقد أفتى الإمام السبكي والإمام ابن حجر بأن الحائزين لتلك الأراضي في عصريهما هم ملاك الأرض، ولا يجوز انتزاعها من تحت أيديهم بحجة أنها كانت في الأصل لبيت المال، أو وقفاً على المسلمين، فقد نقل عنهم ذلك ابن عابدين وأيدهم فيه وعقب قائلاً: «إن وضع العشر أو الخراج عليها لا ينافي ملكيتها»[5].

---

(١) يحيى بن آدم: «الخراج». ص ٥٧، مرجع سابق.
ابن رجب: «الإستخراج». ص ٨٢، مرجع سابق.

(٢) ابن رجب: «الإستخراج». ص ٨٢، مرجع سابق.

(٣) أبو عبيد: «الأموال». ص ١١٩، مرجع سابق.
ابن القيم: «أحكام أهل الذمة». ج ١ ص ١٠٤، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١.

(٤) القرافي: «الفروق». ج ٤ ص ٥، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٣، مرجع سابق.

(٥) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٤ ص ١٨٠، مرجع سابق.

وهكذا نرى أن أرض الفتوح التي كانت وقفاً على سائر المسلمين، أو ملكية عامة لهم عند من سوى الأحناف قد تغيرت وضعيتها على مر الأيام، ودخلت في نطاق الملكية الخاصة.

وقد أقر الكثير من العلماء هذا التطور، ولكن فريقاً منهم يرى أن الوضع الشرعي أن تظل تلك الأراضي على وضعها الأصلي، وهو الملكية العامة وقد اختلف هؤلاء في حقوق الحائزين لها فهل لهم بيعها وشراؤها هناك خلاف بينهم[1].

□ **رأي الباحث:**

في ضوء ما تقدم نرى أن نخضع أرض الفتوح الإسلامية التي دخلت الإسلام عنوة، وهي ترجع في جملتها إلى أرض مصر وأرض العراق، وبعض أراضي إيران وبلاد المغرب العربي. أن تخضع تلك الأراضي لكل من الملكيتين، العامة والخاصة. وليس هناك ازدواجية حيث الاعتباران مختلفان. فمن حيث رقبتها تخضع للملكية العامة، ومن حيث استغلالها والانتفاع بها أو منفعتها تخضع للملكية الخاصة[2]. ومرجع هذا القول الاعتبارات التالية:

١ ــ إن تلك الأراضي باتفاق العلماء لم يقسمها عمر، وإنما أبقاها في أيدي أهليها الأصليين. على أنها ملك عام لكافة المسلمين عند جمهور الفقهاء، وعلى أنها ملك لأهليها نظير خراج عند الأحناف.

---

(١) المرحوم الشيخ أبو زهرة: «في المجتمع الإسلامي». ص ٣٨ وما بعدها، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

د. عبد السلام العبادي: «الملكية في الشريعة الإسلامية». ج ١ من القسم الأول، ص ٣٣٥ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) وقد استوعب الفقه الإسلامي خضوع الأرض الواحدة أو المال الواحد للملكيتين ملكية الرقبة وملكية المنفعة أو الإنتفاع، انظر السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ٣٢٦، مرجع سابق؛ والشيخ محمد السايس: «ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الإسلام». بحث مقدم للمؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية؛ محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٤٠٠، مرجع سابق.

وقد قال في ذلك عبارات صريحة كل الصراحة تفيد دوام الخراج عليها إلى قيام الساعة، ومن عباراته «لولا آخر المسلمين لقسمتها»[1] «لولا آخر الناس»[2] «دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة»[3]، وعلق أبو عبيد على ذلك بقوله: «أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا يرثه قرن بعد قرن»[4]، وقد استند في ذلك عمر إلى آيات كريمة من سورة الحشر، وفهم منها أن تلك الأراضي لكافة المسلمين. من قوله تعالى: ﴿ما أفاء الله على رسوله . . .﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿والذين جاءوا من بعدهم﴾[5]. وقد قال عمر: معي من كتاب الله حجة ومستند ثم تلى تلك الآيات ثم قال: «استوعبت تلك الآيات الخلق كلهم حتى آخر المسلمين، وما بقي أحد من أهل الإسلام إلّا وقد دخل في ذلك»[6].

إذن حدث اتفاق بين الصحابة إلّا أفراداً قلائل عارضوا في البداية، ووافقوا في النهاية على أن هذه الأراضي أو خراجها يعم الأجيال كلها إلى قيام الساعة.

فهل لنا أن ننقض مثل هذا الاتفاق؟ وبفرض جواز نقض الاتفاق فأين الاتفاق الثاني الذي تم مغايراً له؟ ثم إن ذلك هو مدلول الآيات القرآنية كما فهمه عمر ووافقه عليه أجلاء الصحابة فهل نحن أكثر فهمًا لكتاب الله من عمر ومعاذ وغيرهم. كما أن ذلك لم يغيره أحد من الخلفاء الراشدين، وعندما قيل لعلي في ذلك، رضي الله عنه، قال: «عمر كان رشيد الأمر ولن أغير عملاً عمله»[7] وعندما جاء عمر بن عبد العزيز، رحمه الله، هم بإعادة الأمور إلى سابق عهدها، وحال دون ذلك عقبات وعقبات فسكت عن الماضي ورفض أي

(١ - ٤) أبو عبيدة. ص ٨٢؛ يحيى بن آدم: «الخراج». ص ٤٤؛ وأبو يوسف: «الخراج». مراجع سابقة.

(٥) سورة الحشر: الآيات ٧، ٨، ٩، ١٠.

(٦) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١٨ ص ٢١ وما بعدها، مرجع سابق.
وانظر: «كنز العمال». ج ٤ ص ٥٦١، مرجع سابق.

(٧) يحيى بن آدم: «الخراج». ص ٢٦، مرجع سابق.

تغيير في المستقبل يترتب عليه خروج ملكية تلك الأراضي عن أصل الوضع[1]، وقد أثنى على موقف عمر بن الخطاب ثقات العلماء الماليين مثل أبي يوسف وغيره[2].

وأخيراً فإن السيوطي يقول من القواعد الكلية أن الاجتهاد لا ينقض باجتهاد حيث إن الاجتهاد الثاني ليس بأقوى من الاجتهاد الأول كما أنه يؤدي إلى أن لا يستقر حكم[3].

٢ ـ في ضوء ذلك فإننا نرى أن يظل للملكية العامة وجود في تلك الأراضي، ولا يتطلب وجودها تغيير الوضعية القانونية القائمة بنزع ملكية أصحابها حيث إننا في ذلك سنواجه بأشد مما ووجه به عمر بن عبد العزيز لتطاول العهد، وعدم التأكد من أصل وضع كل قطعة أرض ولتداول الأيدي والحقوق عليها. هذا بالإضافة إلى ما يحدثه ذلك من آثار اقتصادية واجتماعية قد تهز كيان المجتمع. وعندما تتعارض المصالح علينا بالتوفيق بينها ما أمكن التوفيق، وإلّا تحملنا أخف الضررين بتفويت أقل المصلحتين.

وفي هذه المسألة يمكن التوفيق بأن تجعل الأراضي من حيث الرقبة خاضعة للملكية العامة ومن حيث الانتفاع والاستغلال خاضعة للملكية الخاصة. والآثار المترتبة على ذلك أن يكون للدولة دور جوهري شرعي باعتبارها القائمة على مصالح جماعة المسلمين في توجيه ورقابة الإنتاج الزراعي بما يكفل المصالح القومية، كذلك في حصولها على الخراج كمقابل للانتفاع بتلك الأراضي.

وفي الوقت نفسه يظل من حق صاحبها استغلالها بمراعاة المصالح القومية

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٣، مرجع سابق.
(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٩، مرجع سابق.
(٣) السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ١٠١، مرجع سابق.
ابن نجيم: «الأشباه والنظائر». ص ١٠٥، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨.

ويتوارثها أبناؤه وورثته وتباع وتشترى، وتجري عليها سائر التصرفات الشرعية، حيث إن الخراج لاصق بها.

نخرج من ذلك بالقول ان الأرض الزراعية في ظل الاقتصاد الإسلامي تتنوع ملكيتها فبعضها يخضع للملكية الفردية، وبعضها يخضع للملكية العامة، وبعضها يخضع لنوعي الملكية باعتباري الرقبة والانتفاع. ومن حيث التحديد المساحي والوزن النسبي لكل نوع فإننا نجد أن كلًا من الملكيتين تستولي على مساحات واسعة من الأراضي الإسلامية. مما يهيء قيام توازن وتكامل في القطاع الزراعي ومن ثم في القطاع الاقتصادي بوجه عام.

هذا عن نظم ملكية الأراضي كمحدد من محددات الفائض الزراعي فماذا عن نظم الاستغلال الزراعي باعتبارها تمثل المحدد الثاني من محددات الفائض الزراعي؟ هذا ما نعرفه في المطلب التالي.

المطلب الثاني:

نظم الاستغلال الزراعي

في هذا المطلب نجيب على سؤالين:

أولاً: ما هو الحكم الشرعي في استغلال الأراضي بأسلوب التأجير وبأسلوب المزارعة؟

ثانياً: ما هو نظام الاستغلال الزراعي في الأراضي العامة؟

□ **الاستغلال الزراعي بطريق التأجير**:

في الاقتصاد الرأسمالي يتاح للفرد أن يؤجر أرضه نظير عائد محدد فذلك من حقوق الفرد الاقتصادية التي تجعل له حرية التصرف في تثمير أمواله.

وفي الاقتصاد الاشتراكي فإن ملكية الأراضي هي ملكية عامة ومع السماح للفرد بامتلاك قطعة صغيرة منها إلّا أنه يحرم عليه أن يستغلها عن طريق الغير فلا يؤجر فيها أحداً ولا يدفعها للغير إجارة.

وفي الاقتصاد الإسلامي اعتراف واضح وصريح بالملكية الفردية في الأراضي الزراعية، وفي كيفية استغلالها قد احتوى على ثلاثة اتجاهات أو آراء. رأي يجيز استغلالها تأجيراً ومزارعة، ورأي يجيز استغلالها مزارعة ويمنعه تأجيراً ورأي يمنع المزارعة والتأجير ويقصر استغلالها على الاستغلال الذاتي.

وفيما يتعلق بالاستغلال عن طريق التأجير فإن هناك من أجازه، وهناك من منعه وقد تكلم العلماء في ذلك كلاماً مطولاً[1].

وقد تبين لنا أن الخلاف في ذلك بدأ من عهد الصحابة، رضي الله عنهم، وما زال حتى يومنا هذا. والملاحظة الجوهرية هنا تكمن في أن بعض الكتاب المعاصرين ممن تحدثوا في هذا الموضوع قد رفضوا إباحة تأجير الأرض واعتبروه أسلوب استغلال زراعي ممنوعاً إسلامياً، وليس في هذا من حيث الأصل مجال عجب حيث هـذا هو رأي بعض الفقهـاء القدامى، وبعض الصحابة، ولكن الجديد في المعالجة العصرية انها قد استندت إلى تبريرات متعددة جديدة لم يستند إليها من قال بهذا الرأي من العلماء السابقين. ونرى أن تلك التبريرات تحتاج إلى نقاش مفصل لما فيها من خطورة بل وخلط فقهي واقتصادي.

□ **تبريرات معاصرة في تحريم تأجير الأراضي:**

ذهب هؤلاء الباحثون إلى تبريرات عديدة ترجع إلى:

---

(١) انظر في تفصيل ذلك مختلف المراجع الفقهية، باب الإجارة ومن ذلك:
السرخسي: «المبسوط». ج ٢٣ ص ١٢ وما بعدها، مرجع سابق.
الكاساني: «بدائع الصنائع»، مرجع سابق.
الحطاب: «مواهب الجليل». ج ٥ ص ١٧٦، ٤٠٢، مرجع سابق.
ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ٢٥٠، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٤٢٩، مرجع سابق.
الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٥ ص ١٦٩، ٢٤٥، مرجع سابق.
ابن حزم: «المحلى»، مرجع سابق.
ابن تيمية: «القواعد النورانية». ص ١٤٧، مرجع سابق.
د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٦٣ وما بعدها، مرجع سابق.

أولاً: يقولون إن تأجير الأرض يعتبر رباً ففي عبارة لأحدهم «والإسلام لا يبيح قط أن تكون هناك أرض ربوية. أي أرض تعود على صاحبها بدخل دون أن يبذل المالك جهداً أو يتحمل خطراً. والقاعدة المعروفة أنه لا غنم مطلقاً دون أن يتحمل أي غرم أو مخاطرة، ولا سيما أن الأرض تصلح بالزراعة وتفسد بالإهمال فمالك الأرض كمالك النقود لن يستفيد من أرضه، وهي مهملة، وإنما لا بد من جهد ورأسمال يبذل ثم قد تأتي النتيجة بالربح أو بالخسارة، في حين تظل الأرض بعد ذلك صحيحة سليمة لا تنقص قيمتها ولا تبور على صاحبها»[1].

إذن هؤلاء الكتاب يرون في تأجير الأراضي أنه رباً بل بالغ بعضهم فأقسم أن ذلك أمعن في الحرمة فيقول: «ولعمري إن اشتراط كراء الأرض نظير مبلغ معين من ذهب أو فضة لهو أمعن في الخطأ، وأقمن بالحكم بالتحريم لا بالتحليل، وأبعد ما يكون عن منطق الإسلام، وجدير ألا يكون صادراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. إذ كيف يأبى أن تؤجر الأرض مما يخرج منها ثم يرى أن يدفع المستأجر لصاحبها حصة معينة من ذهب أو فضة»[3].

ثانياً: حجتهم الثانية تدور حول أن جواز ذلك يؤدي إلى أن يعيش الفرد من عمل غيره، والإسلام يأبى ذلك ويحرص على أن يكون أفراد المجتمع كلهم عاملين منتجين[4].

ثالثاً: والحجة الثالثة التي قال بها هؤلاء أن إباحة ذلك يولد الطبقات الاجتماعية المتنابرة المتحامدة وذلك ممنوع إسلامياً[5].

---

(1) د. محمود أبو السعود: «خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي». مرجع سابق.
(2) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». ص ٢١٧، مؤسسة الرسالة ببيروت.
د. يوسف القرضاوي: «الحلال والحرام». ص ٩٧، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٤.
(2) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». ص ٢١٧، مرجع سابق.
(3) د. محمود أبو السعود: «خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي». ص ٩٢، مرجع سابق.
(4) و(5) د. محمود أبو السعود. المصدر نفسه، ص ٩٣.

هذه هي خلاصة حجج هؤلاء الكتاب. ولولا انها صدرت من أناس ينظر إليهم على أنهم باحثون في الاقتصاد الإسلامي، وإن تلك الأقوال كتبت في مؤلفات تحمل إسم الاقتصاد الإسلامي، فإن الباحث لم يكن ليقف عندها لما هو ظاهر فيها من خلط وابتعاد عن الفقه والاقتصاد، ومن ثم فسوف نقوم بمناقشة تلك التبريرات حتى تتضح لنا حقيقتها.

□ **موقف الباحث من تلك التبريرات:**

أولاً: فيما يتعلق باعتبار عائد الأرض من إجارتها رباً، وإنه مثل عائد النقود المقترضة تماماً بتمام فإن تلك هي فكرة غريبة ظهرت في الفكر الاقتصادي الغربي على يد بعض أصحابه ومنهم ريكاردو. وقد تأثر هؤلاء بتلك الكتابات حتى إنهم قد اقتبسوا عبارات منها[1].

والتحليل الاقتصادي السليم يفرق بين إيجار الأرض وبين الفائدة.

فالفائدة على النقود، وهي مال مثلي لا يستفاد منه إلّا بإنفاقه، وتحويله إلى أصل مالي آخر بينما الأرض أصل مالي يستفاد به مع بقائه، وعدم تحوله إلى أصل مغاير[2].

كذلك فإن العلاقة القانونية في الصورتين مختلفة فالأرض في حالة تأجيرها تظل ملكاً لصاحبها، وليس من حق المستأجر أن يتصرف في رقبتها، وإنما له حق الاستفادة من منافعها. أما النقود المقترضة فقد خرجت تماماً من ملك صاحبها.

ومن ناحية أخرى فإنهم قد فهموا كلام ريكاردو فهمًا غير صحيح، لقد استهجن ريكاردو الريع (Rent)، ولم يستهجن أن تحصل الأرض على عائد نظير خدماتها. يقول أحد الاقتصاديين «ويتعين علينا منذ البداية الاحتراز في فهم مدلول الريع، فالريع عند ريكاردو، لا ينصرف إلى دخل الأرض بصفة عامة،

---

(١) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». ص ٢٠٢، مرجع سابق.

(٢) محمد شفيع: «أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع». مؤتمر الفقه الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٦هـ.

وإنما إلى ما يحصل عليه صاحب الأرض زيادة عن القدر الضروري لاستمراره في الإنتاج[1].

والقاعدة الاقتصادية التي يقرها الإسلام أن الأصل المالي، أو البشري يستحق الدخل متى ساهم في تحقيقه. فالعمل يستحق أجراً لأنه مساهم في عملية إنتاجية. ورأس المال في المضاربة يستحق جزءاً من الربح لأنه ساهم في تحقيقه: إذن فالمعيار هو الإنتاجية بغض النظر عما إذا كان هذا الأصل قد بذل صاحبه في الحصول عليه جهداً أم لا. فمن وهبت له ألا يجوز أن يستغلها ويحصل على عائدها؟

وقد يرد علينا أن النقود هي أصل مالي منتج باتفاق العلماء فَلِمَ لم يستحق أجراً؟ والجواب عن ذلك. من الذي قال إن النقود التي ساهمت في العملية الإنتاجية لا تستحق عائداً؟ إنها تستحق عائداً، وإلاّ ما أخذ صاحبها شيئاً من العائد في المضاربة.

والنقود المقترضة لا تستحق عائداً لمن أقرضها. ومع ذلك فهي أصل منتج ومرجع عدم استحقاقها عائداً أنها خرجت من ملكه وصارت في ملك المقترض، وأصبح مالكاً لها يتصرف فيها كيف يشاء. يقول ابن حزم: «من استقرض شيئاً فقد ملكه، وله بيعه إن شاء أو هبته والتصرف فيه كسائر ملكه وهذا لا خلاف فيه»[2] إذن هي أخذت عائداً ولكن هذا العائد ذهب إلى مالكها وهو المقترض وليس المقرض.

والأرض عكس ذلك. فهي ما زالت ملكاً لصاحبها، ثم إنها ساهمت في الإنتاج بدليل أنه بدونها ما كان هناك إنتاج زراعي، ومن ثم فمن حق صاحبها أن يحصل على عائدها.

وبهذا يتضح من حيث المعنى، ومن حيث التحليل الاقتصادي مدى خلطهم في قياسهم هذا على ذلك والرد عليهم من حيث النقل والنصوص من السهولة بمكان.

---

(١) د. سعيد النجار: «تاريخ الفكر الاقتصادي». ص ٢٢٥ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) ابن حزم: «المحلى». ج ٨ ص ٤٦٥، مرجع سابق.

فهل خفي على علماء الصحابة، وعلى علمائنا أمرها وأنها ربا، ومع ذلك أجازوها قال ابن قدامة: (تجوز إجارة الأرض بالذهب والفضة وسائر العروض غير المطعوم في قول عامة أهل العلم. قال أحمد قلما اختلفوا في الذهب والورق. وقال ابن المنذر أجمع عوام أهل العلم على أن اكتراء الأرض وقتاً معلوماً جائزاً بالذهب والفضة، روي هذا القول عن سعد، ورافع بن خديج، وابن عمر، وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب، وعروة، والقاسم، ومالك، والليث، والشافعي، وأسحاق، وأبو ثور، وذلك لقول رافع نفسه: أما الذهب والفضة فلم ينهنا. متفق عليه)[1]. وحتى من قال من السابقين بعدم جواز هذا الأسلوب فلم يعتمد في ذلك على أنه ربا وإنما على ما فيه من الضرر حتى قال ابن تيمية في مجال قريب من مجالنا «فأما ضمان الأرض بالدراهم والدنانير فليس من باب الربا بسبيل ومن حرمه فهو عنده من باب الضرر»[2].

وقد وردت النصوص صريحة في جواز كراء الأرض بالذهب والفضة. فقد روى مالك «أن سالم بن عبد الله سئل عن كراء المزارع. فقال: لا بأس بها بالذهب والفضة فقيل له أرأيت الذي يذكر عن رافع بن خديج؟ فقال: أكثر رافع، ولو كانت لي مزرعة أكريتها»[3]. بل لقد سئل رافع نفسه ــ الذي يعتبر حديثه مصدر الجدل ــ عن الكراء بالذهب والفضة فقال: حلال لا بأس به ذلك فرض الأرض[4]. «وفي رواية أخرى للبخاري عن رافع أنه قال: إنما يزرع ثلاثة رجل له أرض قد يزرعها ورجل منح أرضاً فهو يزرع ما منح، ورجل استكرى أرضاً بذهب أو فضة»[5].

---

(١) ابن قدامة: المغني. ج ٥ ص ٥٩٦، مرجع سابق، ابن رشد: بداية المجتهد. ج ٢ ص ٢٥٠، مرجع سابق.

(٢) ابن تيمية: القواعد النورانية. ص ١٤٦، مرجع سابق.
قارن: الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٨ ص ٣٨٠٨، مرجع سابق.

(٣) ابن الأثير: جامع الأصول. ج ١١ ص ٢٥، مرجع سابق.

(٤) ابن الأثير: جامع الأصول. ج ١١ ص ٢٨، مرجع سابق.

(٥) ابن الأثير: جامع الأصول. ج ١١ ص ٣٥، مرجع سابق.

وقد أخرج البخاري عن ابن عباس «إن أمثل ما أنتم صانعون أن يؤاجر أحدكم أرضه بالذهب والورق»[1].

ألا تكفي هذه النصوص وهذه الأقوال في القول بجواز تأجير الأراضي.

ثم ما قولهم في المزارعة التي لا يقدم فيها رب الأرض شيئاً، ثم يأخذ حصة من الناتج فبأي وجه يستحق ذلك، وقد رجعت له أرضه كاملة مثلها مثل إجارتها. فإن قالوا إنه لا بد من أن يدفع رب الأرض البذر قلنا إن الأحاديث الصحيحة بينت أن الرسول صلى الله عليه وسلم، عندما زارع خيبر على نخلها وأرضها، لم يقدم لهم شيئاً من الأموال[2]. كذلك كان يزارع عمر، رضي الله عنه، الناس متفقاً معهم على أنه إن جاءوا بالبذر من عندهم فلهم كذا من الناتج، وإن جاء به هو فله كذا[3] ثم إن قولهم إن الأرض تصلح بالزراعة فهذا فوق أنه غير مسلم به على علاته فكثيراً ما تجهد الأرض بالزراعة[4]. ومع ذلك فلا تأثير له في الحكم فليس المعول عليه أن المال يصلح بالعمل أو يفسد، وإنما المعول عليه أنه منتج أو غير منتج.

نخلص من ذلك إلى أن القول بأن تأجير الأراضي من باب الربا قول مخالف كل المخالفة للفقه الإسلامي بالإضافة إلى ما فيه من خلط اقتصادي.

ثانيا: فيما يتعلق بالحجة الثانية، وهي أن جواز ذلك يؤدي إلى البطالة، وذلك ممنوع، أما أن البطالة ممنوعة فهذا حق وأما أن ذلك يؤدي إلى البطالة، ومن ثم يمنع فهذا ما لا نسلم به فليست هناك علاقة ثابتة بين هذا وذاك. وهل كل من لديه قطعة أرض إذا أجرها جلس عاطلاً بلا عمل يعيش منها. وهل لو كان صاحب الأرض عاجزاً مريضاً أو امرأة ألا يجوز له أن يؤجر أرضه في تلك

---

(١) ابن الأثير: المصدر نفسه. ج ١١ ص ٢٨.

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار. ج ٦ ص ٧، مرجع سابق، ابن تيمية: القواعد النورانية. ص ١٦٤، مرجع سابق.

(٣) ابن حجر: فتح الباري. ج ٥ ص ١٢، مرجع سابق، ابن القيم: إعلام الموقعين. ج ١ ص ٢٧٦، مرجع سابق، ابن تيمية: القواعد النورانية. ص ١٨١، مرجع سابق.

(٤) ابن تيمية: المصدر نفسه. ص ١٨٢.

الحالة. وهل لو تعطل فرد بالفعل اعتماداً على تأجيره لأرضه هل نمنع عقد التأجير شرعاً؟

إن العقد في الإسلام له أركانه، وله شروطه ومتى استكمل ذلك كان صحيحاً غير منظور فيما يحدث بعد ذلك، وإلا لحرمنا البيع لما قد يحدث من بعض الأفراد، ولحرمنا الزواج والطلاق وغير ذلك.

الوضع السليم أن العقد يجوز وتواجه الانحرافات بعد ذلك كل حالة بحالتها. وما أصدق قول ابن تيمية: «... فإنا نعلم قطعاً أن المسلمين ما زالت لهم أرضون فيها شجر بل هذا غالب على أموال أهل الأمصار. ونعلم أن السلف لم يكونوا كلهم يعمرون أرضهم بأنفسهم، ولا غالبهم، ونعلم أن المساقاة والمزارعة قد لا تتيسرا في كل وقت لأنها تفتقر إلى عامل أمين، وما كل أحد يرضى بالمساقاة، ولا كل من أخذ الأرض يرضى بالمشاركة فلا بد أن يكونوا قد كانوا يكرون الأرض السوداء»[1] وأخيراً فإن القول بذلك ينصرف على أي مال يؤجره صاحبه مثل الدور والآلات.

ثالثاً: أما عن توليد الطبقات الاجتماعية المتنابزة والمتحاسدة فهذا من باب إلقاء الكلام على عواهنه وتجريد لا يفيد. فالإجارة في ضوء الضوابط الإسلامية أبعد ما تكون عن ذلك. فلا ظلم، ولا ضرر وعند حدوث حالة من ذلك فلها تشريعها، وعند وقوع ظرف طارىء يجلب الضرر على المستأجر فهناك تشريع «الجوائح» الذي يدفع الظلم والضرر عنه[2].

□ الاستغلال الزراعي بطريق المزارعة:

في هذه الصيغة وقع خلاف بين العلماء بين مجيز لها مطلقاً، ومجيز لصور

---

(١) ابن تيمية: المصدر نفسه. ص ١٤٤.

(٢) انظر في الجوائح مختلف المراجع الفقهية وخاصة:

ابن رشد: بداية المجتهد. ج ٢ ص ٢٠٧ وما بعدها، مرجع سابق.

ابن حزم: المحلى. ج ٩ ص ٣٥٦ وما بعدها، مرجع سابق.

أبو الحسن التسولي: البهجة في شرح التحفة. ج ٢ ص ٣٣، دار الفكر بيروت.

منها ومانع لكل صورها. ومفهوم هذه الصيغة أنها عقد بين صاحب الأرض والعامل على زراعة الأرض ببعض الناتج منها.

ومرجع خلاف العلماء ما ورد من نصوص يبدو على ظاهرها التعارض، بعضها تجيزها، وبعضها تمنعها، وليس من مهام البحث الاقتصادي الخوض في التفاصيل ومناقشة الأدلة. ويكفي أن نشير إلى خلاصة مواقف العلماء. لقد أجاز المزارعة جمع غفير من العلماء ذكرهم البخاري وغيره فقال البخاري: «قال أبو جعفر ما بالمدينة أهل بيت إلا ويزرعون على الثلث والربع، وزارع علي، وسعد، وابن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، والقاسم، وعروة وآل أبي بكر، وآل علي، وابن سيرين، وممن رأى ذلك سعيد بن المسيب، وطاووس وعبد الرحمن بن الأسود، وموسى بن طعمة، والزهري وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وابنه، وأبو يوسف ومحمد، وروي ذلك عن معاذ، والحسن وعبد الرحمن بن يزيد» ثم قال البخاري: وعامل عمر الناس على أنه إن جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر، وإن جاءوا بالبذر فلهم كذا. وكرهها عكرمة ومجاهد والنخعي وأبو حنيفة[1]. وقال ابن تيمية: «وذهب جميع الفقهاء وأهل الحديث الجامعون لطرقه كلهم كأحمد بن حنبل، وأصحابه وإسحاق وأبي بكر بن أبي شيبة. . وأكثر فقهاء الكوفة كسفيان ومحمد بن عبد الرحمن وأبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة والبخاري وأبي داود وأهل الظاهر إلى جواز المزارعة والمؤاجرة»[2].

وهكذا نرى أن جماهير المسلمين تجيز المزارعة. وأن من منعها منعها لما فهمه من أحاديث وردت بذلك ومن أنها نوع من الإجارة المجهولة العوض[3].

ولكن محققي العلماء قد جمعوا بين الأحاديث المختلفة بوجوه عديدة توصل

---

(١) ابن قدامة: المغني. ج ٥ ص ٤١٦، مرجع سابق، أبو يوسف: الخراج. ص ٩٥، ٩٦، مرجع سابق.

(٢) ابن تيمية: القواعد النورانية الفقهية. ص ١٦٣، مرجع سابق.

(٣) ابن تيمية: المصدر نفسه. ص ١٦٣، مرجع سابق، الرملي: نهاية المحتاج. ج ٥ ص ٢٤٥، الكاساني: البدائع. ج ٩ ص ٥٣، وما بعدها.

إلى جواز المزارعة كما أنهم فصلوا القول في مخالفة المزارعة للإجارة من حيث طبيعة كل منهما[1].

وهكذا نرى أن الرأي الراجح إسلامياً هو جواز الاستغلال الزراعي بكل من الإجارة والمزارعة.

□ **أسلوب الاستغلال الزراعي في الأراضي العامة:**

أهمية بحث هذه المسألة تنبع من عظم وضخامة القطاع الزراعي الذي يخضع للملكية العامة في الاقتصاد الإسلامي، ومن ثم فإن تنظيم استغلاله يكتسب أهمية اقتصادية كبيرة. كما تنبع تلك الأهمية من التجارب المعاصرة في الاقتصاديات التي تؤمن بالملكية الزراعية العامة من حيث ما يواجهها من مشاكل وصعوبات في مجال استغلالها الاستغلال الكفء.. ماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي من تلك المسألة؟

من الناحية النظرية يجوز أن تستغل تلك الأراضي استغلالاً عاماً أي أن يقام عليها ما يعرف حالياً بالقطاع العام الزراعي. وأن تستغل استغلالاً خاصاً بأن يتولى الأفراد استغلالها نظير مقابل يدفع لخزانة الدولة. هذا من الناحية النظرية أما من الناحية العملية أو الواقعية فإن الاقتصاد الإسلامي قد طبق أسلوب الاستغلال الخاص على تلك الأراضي مفضلاً له على أسلوب الاستغلال العام. بيان ذلك:

١ ــ الفقه الإسلامي يجيز قيام الاستغلال الفردي والاستغلال العام في الأراضي العامة:

يقول يحي بن آدم: «... وكل أرض لم يكن فيها أحد تمسح عليه، ولم

---

(١) ابن قدامة: المغني. ج ٥ ص ٤١٨ وما بعدها، مرجع سابق.
الصنعاني: سبل السلام. ج ٣ ص ١٠٨، مرجع سابق.
ابن تيمية: القواعد النورانية. ص ١٦٤ وما بعدها، مرجع سابق.
الشوكاني: نيل الأوطار. ج ٥ ص ٢٧٢ وما بعدها.
وانظر أستاذنا الدكتور حسن الشاذلي حيث عرض مفصلاً لهذا الموضوع في الاقتصاد الإسلامي. ص ١٥٨، ١٦٥، مرجع سابق.

يوضع عليها الخراج، قال حسن: فذلك للمسلمين. وهو إلى الإمام، إن شاء أقام فيها من يعمرها ويؤدي إلى بيت مال المسلمين عنها شيئاً، وتكون الفضلة له ــ الفائض ــ وإن شاء أنفق عليها من بيت مال المسلمين، واستأجر من يقوم فيها، ويكون فضلها للمسلمين. وإن شاء أقطعها رجلاً ممن له غناء عن المسلمين»[1].

إذن من الممكن قيام قطاع زراعي عام، ومن الممكن قيام قطاع زراعي خاص في الأراضي العامة. ولكن أيهما أفضل كما أسفرت عنه التجربة العملية؟

٢ ــ التطبيق الإسلامي يفضل أسلوب الاستغلال الزراعي الخاص في الأراضي العامة:

وتأصيل هذا القول ينهض على الأسس التالية:

أولاً: استغلت الدولة الإسلامية في عهد عمر أراضي الصافية ــ وهي كل أرض فتحت وليس لها مالك بأن قتل أو هرب أو كانت لكسرى وأهله، أو كانت مفيض ماء أو آجام أو مخصصة للبرد[2] ــ استغلالاً عاماً أي أن الدولة هي التي قامت باستغلالها.

ولم تمدنا المصادر المتاحة بمعلومات عن تلك الأراضي من حيث المساحة وكيفية العمل عليها، وكل ما أمدتنا به هو تقدير ناتجها. وقد تفاوت الناتج من مصدر لآخر، وتراوح بين أربعة ملايين درهم وتسعة ملايين[3]. وبعض الكتاب المعاصرين يرى أن الدولة كانت تحصل من تلك على مقدار ما كانت تحصل عليه من خراج في الأراضي التي تركت لأربابها. يقول دانيل دينيت:

---

(١) يحي بن آدم: الخراج. ص ٢٢، مرجع سابق.

(٢) في تفسير أرض الصافية أنظر الطبري: تاريخ الطبري. ج ٤ ص ٣١، أبو يوسف: الخراج. ص ٦٢.

البلاذري: فتوح البلدان. ص ٣٨١، د. ضياء الريس: الخراج والنظم المالية. ص ١٤٥، دار المعارف.

(٣) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ٢٣٠، مرجع سابق.

الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٩٣، مرجع سابق.

«فإذا كانت هذه الأراضي في حوزة الخليفة كان يجمع من الفلاحين عادة نفس المقادير التي تؤديها أرض الخراج»[1]. ولكنا لا نجد من الشواهد ما يجعلنا نؤيد هذا القول.

والشيء الجوهري هو تفاوت العائد على الدولة تفاوتاً بيناً باختلاف أساليب الاستغلال. فلقد ذكرت المصادر الموثوقة أن عثمان، رضي الله عنه، درس إنتاجية تلك الأراضي تحت هذا الأسلوب، وتبين له أنها تحت الأسلوب الخاص أوفر غلة. ومن ثم فقد أقطعها أي دفعها للأفراد القادرين يستغلونها استغلالاً خاصاً نظير الخراج وقد برهنت التجربة على أفضلية هذا البديل حيث بلغ خراجها خمسين مليوناً من الدراهم[2] بالمقارنة بتسعة ملايين في الأسلوب الأول.

ثانياً: في عهد عمر بن عبد العزيز، رضي الله عنه، كانت تعليماته بشأن استغلال هذه الأراضي على النحو التالي: «أنظروا ما قبلكم من أرض الصافية فأعطوها بالمزارعة بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر. فإن لم يزرعها أحد فامنحها. فإن لم تزرع فأنفق عليها من بيت مال المسلمين»[3].

هنا نجد إصرار الخليفة على الاستغلال الخاص لتلك الأراضي مهما كان العائد المباشر على بيت المال منها حتى ولو تدنى إلى الصفر فإذا لم يكن بد فإن الدولة تقيم عليها القطاع العام.

ثالثاً: في الأراضي العامة الموات وجدنا حرص الدولة الإسلامية على دفعها للأفراد لاستزراعها واستغلالها أي أنها فضلت الاستغلال الخاص على أن تقوم هي بإحيائها عن طريق الاستغلال الزراعي العام. يضاف إلى ذلك أن

---

(١) دانيل دينيت: الجزية والإسلام. ترجمة د. فوزي فهيم: ص ٥٩، مكتبة الحياة، بيروت بدون تاريخ.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٩٣.

(٣) يحي بن آدم: الخراج. ص ٦٢، ٦٣، مرجع سابق.

أراضي الفتوح التي مثلت عصب الاقتصاد الزراعي ومن ثم عصب الاقتصاد القومي بوجه عام قد مورس عليها الاستغلال الخاص رغم أنها أرض عامة. فقد قام حائزوها باستغلالها استغلالاً خاصاً نظير مقابل يدفع للدولة وهو ما يعرف بالخراج. وما فكرت الدولة في تحويلها من حيث الاستغلال إلى القطاع العام بأن يعطى للمزارعين أجورهم وتحصل هي على صافي الإنتاج حيث إن نظام الخراج ــ الذي سنعرض له في المبحث التالي ــ ينافي ذلك.

نخرج من ذلك بالقول إن الاقتصاد الإسلامي يحبذ في القطاع الزراعي الاستغلال الخاص هذا مع قيام ملكية زراعية عامة على نطاق واسع.

هل هناك حكمة اقتصادية وراء هذا الموقف؟

إن الحكمة في ذلك تكمن في الإنتاجية الزراعية المرتفعة في ظل الاستغلال الخاص. وقد أكدت تلك الحقيقة التجربة الإسلامية نفسها حيث ارتفع عائد الأرض من تسعة ملايين درهم إلى خمسين مليوناً من الدراهم، أي أن الغلة الزراعية قد بلغت خمسة أمثال في ظل الأسلوب الخاص. كما أكدتها في الوقت المعاصر التجربة الروسية حيث أقامت نظام الاستغلال العام على كثير من الأراضي العامة، وكانت النتيجة أن إنتاجيتها أقل من إنتاجية الاستغلال التعاوني ومن إنتاجية الاستغلال الخاص[(١)].

وولي الأمر في الإسلام لا يملك إلا أن يستخدم أفضل أسلوب لتثمير أموال المسلمين. من باب قياس الأولى على ولي اليتيم. ﴿ولا تَقْرَبوا مالَ اليتيمِ إلَّا بالَّتي هي أحسنُ﴾[(٢)].

هذا عن المحدد الثاني من محددات الفائض الزراعي. ومعروف أن توافر نظام جيد للملكية الزراعية، ونظام سليم للاستغلال الزراعي يعد أمراً ضرورياً

---

(١) د. محمد يحي عويس: مقدمة في التخطيط الاقتصادي. ص ١٢٩ وما بعدها، مرجع سابق.
د. عبد الكريم بركات: مقدمة في اقتصاديات الدول العربية. ص ١٦٥، مرجع سابق.

(٢) سورة الأنعام: الآية رقم ١٥٢.

لضمان قيام إنتاجية زراعية عالية. ولكن ذلك لا يكفي فمن الممكن أن يهدر الناتج الزراعي، وأن يبدد فائضه فيما لا يفيد اقتصاديا. ومن ثم فمن الضرورة أن يتوافر أيضاً نظام جيد يستأدي الفائض الزراعي ويوجهه الوجهة الاستثمارية الرشيدة.

فهل قدم الإسلام هذا النظام المالي؟

هذا ما نعرض له في المبحث التالي.

المبحث الثاني:

الخراج ودوره التمويلي والاستثماري

من الضروري في تمويل التنمية في مجتمع يمتلك إمكانيات زراعية كبيرة أن تتوافر لديه أداة تستهدف المحافظة على الإنتاج الزراعي، وتزايد فائضه ثم استداء جزء من هذا الفائض لتمول به الدولة مختلف مشاريعها. فهل أوجد الاقتصاد الإسلامي هذه الأداة؟

ولا شك أن هذا التساؤل قد طرح تساؤلات جزئية متعددة: ما طبيعة تلك الأداة؟ وكيف استخدمت؟ وعلى أي مستوى كانت فعاليتها؟ وما مدى اختلافها عن الأدوات المعاصرة؟ وما هي إمكانياتها في الوقت الحاضر؟ وهل يمكن استخدامها حالياً؟ وكيف؟

وننبه مبدئياً إلى أن بعض الكتاب المعاصرين يتحفظ بقوة عند ذكر «الخراج» كأداة تمويلية إذ يراها فريضة مالية تاريخية تبحث في نطاق التاريخ الاقتصادي الإسلامي يوم أن كانت هناك أراضي خراجية أما الآن فأين هي تلك الأراضي التي تفرض عليها الخراج؟

ونأمل أن يتغير هذا التصور من خلال دراسة الخراج. بل يأمل الباحث أن نصل سوياً إلى قناعة بأن الخراج بنظامه الإسلامي هو خير أداة مالية تحافظ على الفائض الزراعي، وتعمل على تنميته وحسن استخدامه.

وسوف نجيب على بعض التساؤلات المذكورة في هذا المبحث من خلال مطالبه التالية:

المطلب الأول: فقه الخراج.

المطلب الثاني: الفن المالي للخراج.

المطلب الثالث: الدور التمويلي للخراج.

المطلب الأول:

فقه الخراج

☐ **مفهوم الخراج:**

وردت كلمة خراج في اللغة بمعنى: الكراء، والغلة، والإتاوة، والحصة المعينة التي يخرجها القوم للحاكم في السنة[1]. ومعنى ذلك أن هذه اللفظة من باب المشترك اللفظي.

وقد وردت في القرآن الكريم هذه اللفظة، قال تعالى: ﴿فهل نجعل لك خَرْجاً على أن تَجْعَلَ بيننا وبينَهُم سداً﴾[2] وقال تعالى: ﴿أم تسألهم خَرْجَاً فَخَرَاجُ رَبِّكَ خيرٌ﴾[3] وقال علماء التفسير في معناها هنا أنه «الأجر»[4].

وفي مفهومها الشرعي. نجد اتجاهين، اتجاهاً يفسرها بأنها الحق المفروض بصفة دورية للدولة قبل بعض أفرادها، سواء في ذلك ما تعلق بحق الرأس «الجزية» أو ما تعلق بالأرض أو بالمال بوجه عام[5]. ومن ذلك أن عرفها ابن رجب بأنها المال الذي يجبى ويؤتى به لأوقات محدودة[6].

والاتجاه الثاني أنه من خلال التطبيق الإسلامي على أرض الفتوح الإسلامية قد فرضت الدولة على تلك الأراضي الزراعية فريضة مالية بنظام معين تدفع سنوياً أو حسب المحصول للدولة وقد أطلقت على تلك الفريضة لفظة الخراج. ومنذ ذلك الحين وقد أصبح الخراج ينصرف إلى تلك الفريضة

---

(١) الفيروز أبادي: القاموس المحيط باب فصل الخاء. الزمخشري: أساس البلاغة. ص ١٥٧، مرجع سابق، أبو عبيد: الأموال. ص ١٠٤، مرجع سابق.

(٢) سورة الكهف: الآية رقم ٩٤.

(٣) سورة المؤمنون: الآية رقم ٧٢.

(٤) الطبري: جامع البيان. ج ١١ ص ٣٣، مرجع سابق.

(٥) الزمخشري: الكشاف. ج ٣ ص ٣٨، مرجع سابق.
القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج ١١ ص ٥٩، مرجع سابق.

(٦) ابن رجب: الاستخراج. ص ٤، مرجع سابق.

المالية فحسب. وقد عرف ـ في ضوء ذلك ـ بأنه «ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدى عنها»[1] وبهذا المفهوم نسير في بحثنا للخراج.

□ **التكييف الشرعي للخراج:**

كيف يكيف الخراج فقهياً؟ فهل هو زكاة للأرض؟ أم هو أجرة لها؟ أم هو ثمن لها؟ أم هو مؤنة للأرض؟ أم هو وظيفة مالية على الأرض أي ضريبة عليها؟ التعرف على ذلك يفيدنا في تحديد موقع الخراج في هيكل التمويل الإسلامي. أما أن الخراج زكاة فلم يقل به أحد من العلماء حتى مع اختلافهم في تكييفه.

وأما أن الخراج أجرة للأرض، أي أن الدولة قد أجرت أرضها للأفراد نظير أجرة هي الخراج فقد قال بذلك كثير من الفقهاء، وإن كان هناك تحفظات كثيرة على اعتبار الخراج أجرة[2] وأما أن الخراج ثمن بمعنى أن هذه الأراضي باعتها الدولة لأربابها، والثمن تمثل في الخراج المستمر. فقد قال بذلك علماء الأحناف حيث يرون أن عمر، رضي الله عنه، قد ملك الحائزين للأرض تلك الأراضي نظير ثمن تمثل في الخراج[3].

وبعض العلماء يعتبر الخراج مؤنة من مؤن الأرض، أي تكلفة من تكاليفها وفي ذلك يقول صاحب كشف الأسرار: «والخراج عمارة للأرض ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم. وعمارة الأراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لأنهم يذبون عنها ويصونونها عن الأعداء فوجب للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من إقامة النصرة»[4].

---

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٦، مرجع سابق.
محمد التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. ج ٢ ص ١٨٣، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
النيسابوري: غرائب القرآن. ج ١٦ ص ٢٢، مرجع سابق.

(٢) ابن رجب: القواعد في الفقه الإسلامي. ص ١٩٩ وما بعدها، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى ١٩٣٣.

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٩ ص ٤٣٤٧، مرجع سابق.

(٤) علاء الدين البخاري: كشف الأسرار. ج ٢ ص ٣٥٢، مرجع سابق.

وقد عرض ابن رجب تلك الوجهات والمواقف مفصلة حيث قال: «الخراج قسمان: خراج صلح وخراج عنوة» فأما خراج الصلح فهو يعني الجزية عند الجمهور فيسقط بالإسلام. وهو عند أبي حنيفة في معنى ثمن الأرض كخراج العنوة فلا يسقط. وأما خراج العنوة فاختلف فيه فقيل هو ثمن، وهو قول الحنفية الذين قالوا إن عمر ملكهم الأرض بالخراج. وقالت طائفة هو أجرة.. واعترض على من قال إنه أجرة حيث لا تتحقق شروط الإجارة فيها، فهي على التأبيد، وقد زيدت والإجارة لا تزاد إلا برضى المستأجر. ورد على ذلك بأن هذه معاملة بين المسلمين والمشركين، ويغتفر فيها من الجهالة ما لا يغتفر في عقود المسلمين بينهم.. ومنهم من أجاب بجواز عدم تقدير المدة. ومنهم من أجاب بأن عمر لم يقدر المدة لما في ذلك من عموم المصلحة فاغتفر في هذا العقد. ومنهم من قال إنه ليس بأجرة حقيقية وإنما هو في معنى الأجرة، وقال ابن تيمية: التحقيق أن وضع الخراج معاملة قائمة بنفسها ذات شبه من البيع والإجارة، ولو كان وضع الخراج إجارة محضة لدخل فيها المساكن، ولكان دفعها مساقاة أو مزارعة أنفع، ولكان يعتبر فيها أجرة المثل فإن الخراج دونها بكثير. ولو كانت بيعاً لدخلت المساكن أيضاً، ولا يكون بيع ثمن مؤبد إلى يوم القيامة، فالخراج أصل ثابت بنفسه لا يقاس بغيره»[1].

إذن هو ليس بأجرة محضة. والحق كما قال ابن تيمية إنه أصل ثابت بنفسه لا يقاس بغيره وأقرب المفاهيم له أنه وظيفة مالية فرضتها الدولة الإسلامية على الأراضي الزراعية بنظام خاص بهدف أساسي هو عمارة الأراضي والإنفاق عليها منه. ولا أخالنا نبعد بذلك كثيراً عن مضمون الضريبة المعاصرة بما فيها من عناصر الإلزام والدورية والإنفاق منها على المصالح.

وبهذا المفهوم نجدنا لا نختلف مع من اعتبر تلك الأراضي ملكاً لأربابها، ولا من أقر التطور الذي لحقها وأصبحت به في عداد الملكيات الخاصة، ومن ثم فلا مجال للأجرة عندئذ.

---

(١) ابن رجب: الاستخراج. ص ٣٩ وما بعدها، مرجع سابق.

ومعنى ذلك أنه يمكن اعتبار الخراج هو الضريبة الإسلامية على الأراضي الزراعية التي لا تفترق فيها أرض عن أرض، فكل أراضي الأمة في حاجة إلى عمارة وتنمية واستثمار، ويمكن تمويل تلك النفقات عن طريق تلك الوظيفة المالية.

فإذا ما أخذنا بهذا التكييف للخراج فإن هيكل التمويل الإسلامي يحتوي على الزكاة وعلى الخراج في القطاع الزراعي، أو يحتوي بعبارة أخرى على الزكاة وعلى الضريبة الزراعية التي نرى التمسك باسم الخراج اسمًا لها. وسواء أخذنا بتلك التسمية أو بهذه فإن الأثر الجوهري هو أن الفرائض المالية في القطاع الزراعي هي اثنتان فحسب، زكاة، وخراج أو ضريبة. وإذا ما أخذنا بتكييف أنه أجرة الاستغلال أو مقابل الانتفاع بالأراضي العامة فإن هيكل التمويل الإسلامي يحتوي على ثلاث فرائض مالية في القطاع الزراعي هي الزكاة، والخراج، والضريبة[1]. والتساؤل الجوهري الذي يرد علينا لو أخذنا بالتكييف الأول ـ وهو أن الخراج ضريبة هو: ما هو الجديد في الأمر؟ حيث إن الأمر قد عاد إلى أن الهيكل التمويلي الإسلامي المعاصر هو الزكاة والضريبة. والضريبة موجودة الآن في كل بلاد المسلمين الزراعية. فما هو الجديد إذن ببحث مسألة الخراج؟

والجواب على ذلك أن بحث مسألة الخراج يقدم لنا بها تجديداً يتمثل في التعرف على نظام جديد وفعال للضريبة الزراعية، بدلاً من تلك النظم السائدة، والتي هي باعتراف الكثير من الخبراء ذات فعالية محددة. فلم لا نطبق نظام الخراج على الضريبة الزراعية؟ وما المانع عندئذ من تسميتها بالخراج طالما أن مفهوم الخراج لغة وشرعاً يحتوي ـ ضمن ما يحتوي ـ على مضمون الضريبة.

---

(١) فمن عنده أرض عشرية فعليه الزكاة ومن عنده أرض للدولة فعليه الخراج نظير تمكنه منها واستغلالها ثم إن الاثنين معاً يمكن أن تفرض عليهما ضرائب بعد هاتين الفريضتين متى دعت الضرورة لذلك كاحتياج الدولة للتمويل وعجز المصادر التمويلية الأساسية وهي الزكاة والخراج. وهكذا نرى أن الأراضي الزراعية في الإسلام لا تخلو من فريضة أو وظيفة مالية وقد تجتمع عليها فريضتان الزكاة والخراج عند غير الأحناف.

□ **المكلف بالخراج:**

يرتبط الخراج بالأرض، فهو فريضة قاصرة على نوعية معينة من الأموال هي الأراضي. ولكن هل كل أرض يفرض عليها الخراج؟ أم أرض معينة؟

إن الإجابة عن ذلك تقتضي تحليلاً على مرحلتين أولاً ماذا كان الأمر في الماضي عندما كان للخراج دوره ووجوده؟ وثانياً ما موقفنا الآن من تلك القضية؟

□ **الأرض والخراج في الماضي:**

بعد أن استقرت فريضة الخراج وبالتالي ظهرت أرض خراجية بجوار الأرض العشرية أخذ العلماء يبحثون كل أرض ومميزاتها ومدى استقلالية كل عن الأخرى. وهل يمكن أن تتحول الأراضي من خراجية إلى عشرية وبالعكس.

ومن محصلة أقوالهم يمكن القول بما يلي:

١ ـ الأرض التي يسلم عليها أهلها ابتداء طواعية وكانت عامرة حين تم دخولها الإسلام فهي أرض عشرية ليس على صاحبها المسلم غير الزكاة[1]، وبالطبع فيمكن أن يجري عليها وظائف مالية عند الحاجة والمصلحة كما قال العلماء فهذا حق عارض من حق الإمام أن يفرضه عند اللزوم كما سنرى في فصل الضرائب القادم.

٢ ـ الأرض العامرة التي دخلت الإسلام عنوة، ولم تقسم بل بقيت في أيدي أهليها كما هو الحال في أرض العراق والشام ومصر فإن تلك الأرض هي أرض خراجية يدفع أهلها الذين تركت في أيديهم خراجها، وليس عليهم زكاة ما دامت في أيدي أهلها غير المسلمين.

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١٤٧، مرجع سابق؛ أبو عبيد: «الأموال». ص ١٢٤ وما بعدها، مرجع سابق.

الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣٤، مرجع سابق؛ أبو يوسف: «الخراج». ص ٧٥، مرجع سابق.

ابن رجب: «الاستخراج». ص ٣٢ وما بعدها، مرجع سابق.

٣ ـ الأرض العامرة التي دخلت الإسلام بصلح مع عدم إسلام أهلها، هنا فرق العلماء بين حالتين، الحالة الأولى ما إذا تم الصلح معهم على أن أرضهم للمسلمين، وفي تلك الحالة تعتبر الأرض ملكاً عاماً لسائر المسلمين. وهنا يكون الخراج الموضوع عليها أجرة لها لا يسقط بإسلامهم ولا بيعها لمسلم فهي أرض عامة ثبتت عليها ملكية المسلمين فالخراج يظل قائمًا.

أما إذا تم الصلح على أن أرضهم لهم وعليهم الخراج نظير الصلح معهم فإن هذا الخراج يعتبره العلماء بمثابة الجزية فيسقط عنهم متى أسلموا، وكذلك يسقط عمن يشتريها من المسلمين[1].

٤ ـ الأرض التي دخلت الإسلام عنوة وقسمها الإمام بين الفاتحين فهي أرض عشرية مثل من أسلم عليها أهلها طوعاً وابتداء.

٥ ـ تبقى نوعية من الأرض لم تدخل في الأقسام السابقة، وهي الأرض الموات متى أحياها الإنسان. فهل تصبح أرضاً خراجية أم عشرية؟ هنا خلاف بين العلماء فيما إذا كان المحيي مسلمًا أو غير مسلم، وفيما إذا كانت تلك الأراضي من موات الأرض الخراجية أم من موات الأرض العشرية. فإذا كان المحيي لها مسلمًا فقد قال أبو يوسف: إن كانت من حيازة أرض الخراج فهي خراجية، وإن كانت من أرض العشر فهي عشرية، وهذا هو رأي أبي حنيفة. وجوز أبو يوسف أن يؤخذ من أرض الخراج العشر، وقال محمد بن الحسن: إن رويت من نهر قد شقه العجم فهي خراجية، وإن رويت بماء السماء، أو الآبار أو من الأنهار العظام مثل دجلة والنيل فهي عشرية[2]. وإن كان المحيى لها ذمياً فهي أرض خراجية بلا خلاف عند الأحناف.

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١٤٧، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٥، مرجع سابق.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣٦، مرجع سابق؛ أبو يوسف: «الخراج». ص ٦٥، مرجع سابق.

وذهب الشافعية إلى أن ما أحيى من الموات من قبل المسلم معشور مطلقاً سواء سقي بماء العشر، أو بماء الخراج وسواء كان من حيز أرض العشر أو أرض الخراج ولا يجوز أن يضرب عليه الخراج[1].

وهناك من خرج الموقف على أساس النظر لأرض الموات، وهل هي من المباحات التي يجوز لأي فرد الانتفاع بها أم هي من باب الملكية العامة التي لولي الأمر إشراف عليها وتنظيم الاستفادة بها.

قيل بهذا وقيل بذاك[2] فمن قال إنها كانت مباحة فليس على المسلم في إحيائها شيء ومن قال إنها من باب الملكية العامة فمن حق الدولة عندئذ أن نفرض الخراج على المسلم الذي أحياها. وكون الدولة لم تفعل ذلك لا يعني عدم جوازه[3].

ومعنى ذلك أن هذه الأرض المحياة من الجائز أن يرد عليها الخراج بوجه من الوجوه المذكورة.

إذن كانت الأراضي واضحة مميزة في الماضي ما بين أرض عشرية وأرض خراجية.

□ **الأرض والخراج في الحاضر:**

إذا نظرنا اليوم على خريطة العالم الإسلامي فإننا نجده يمتلك ملايين الهكتارات من الأرض الزراعية والصحراوية كذلك فإن تلك الأراضي يخضع بعضها لملكية الدول الإسلامية، وبعضها يخضع لملكية الأفراد. ومن ناحية أخرى فإن مالكيها الآن منهم المسلمون ومنهم غير المسلمين.

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١٧٨، مرجع سابق.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٨٤٨، مرجع سابق.
ابن رجب: «الاستخراج». ص ٥٨ وما بعدها، مرجع سابق.
أبو يوسف: «الخراج». ص ٦٥، ٧١، مرجع سابق.

(٣) محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». ص ٤٠٩، مرجع سابق.
محمود المظفر: «إحياء الموات». ص ٨١ وما بعدها، طبعة ١٩٧٢، بدون ذكر ناشر.

ومن ناحية أخرى فلا نستطيع أن نحدد بالضبط بالنسبة للكثير منها ماذا كان عليه الحال حين دخل الإسلام هل كان عامراً أو مواتاً، وهل أسلم عليه أهله طوعاً وابتداء أم بعد ذلك. وغير ذلك من التساؤلات العديدة بالإضافة إلى تحديد الأرض التي كانت صلحاً من التي كانت عنوة في بلاد الشام والعراق ومصر والمغرب وغيرها.

في ضوء هذا الواقع فما هو الموقف حيال فريضة الخراج. هل تظل ساقطة مهملة كما هو الحال اليوم؟ أم تفرض؟ وإذا فرضت فكيف وعلى أي أرض؟

نحن لا ننكر أهمية الواقع وضغوطه وما يمثله من صعوبات من الناحية الفقهية.

ولكن مع ذلك وبالتأمل الدقيق في أقوال علمائنا نجد الأمر يمكن حله بسهولة.

فمن حيث تملك الأراضي ملكية فردية فقد سبق أن ذكرنا أن العلماء قالوا إن هذا لا يمنع من فرض الخراج قال ابن عابدين: «ووضع العشر أو الخراج عليها لا ينافي ملكيتها». وقال ابن قدامة في أرض خراج العنوة: «فينبغي أن يجري ما باعه إمام أو بيع بإذنه أو تعذر رد بيعه هذا المجرى في أنه يضرب عليه خراج بقدر ما يحتمل ويترك في يد مشتريه أو من انتقل إليه»[1].

وقال ابن القيم: «فمن اشتراها صارت عنده خراجية كما كانت عند البائع سواء فلا يبطل حق أحد من المسلمين بهذا البيع كما لم يبطل بالميراث والهبة والصدقة»[2].

ومعروف مذهب الأحناف في تلك الأراضي أنها طبقاً لمذهبهم لا تثير حساسية ولا مشاكل فهي خراجية حتى، ولو اشتراها مسلم لأن الخراج لاصق بها فهو ثمن مؤبد عليها. قال السرخسي: «لو اشترى مسلم أرض خراج من

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٣، مرجع سابق.

(٢) ابن القيم: «زاد المعاد». ج ٢ ص ٦٩، ١٧٦، مرجع سابق.

كافر فهي خراجية»[1]. . . معنى هذا أن أرض الخراج التي دخلت عنوة الإسلام وأرض الخراج الصلحي متى لم تكن ملكاً لأهلها فإن الخراج قائم عليها ولا يوجد ما ينفي قيامه عليها الآن.

كذلك فإن أراضي كثيرة أخرى وهي تلك الأراضي التي لم تعرف على وجه التحقيق أنها دخلت الإسلام طواعية عامرة، وإنما يمكن أن تكون كانت مواتاً فأحييت فإنه طبقاً لرأي بعض الفقهاء لا مانع من فرض الخراج عليها حتى ولو أحياها مسلمون.

كذلك فإن الأراضي التي يمتلكها الآن غير مسلمين فهي إما أنها كانت مواتاً ففيها الخراج، وإما أنها كانت من الأصل لهم فكان عليها الخراج، وما زال عليها حيث لم يطرأ ما يسقطه، وإما أنهم اشتروها من مسلم. وهنا نجد أنها لو كانت أرض خراجية في الأصل، ثم اشتراها مسلم، ثم باعها لذمي فإن تلك الأراضي كما سبق يسير معها الخراج ولا يسقط عنها. أما إذا كانت أرض عشرية بأن اشتروها من مسلمين أسلموا عليها أو أحيوها وكانت عشرية فما مصيرها الآن من حيث الخراج؟ قال العلماء: لو اشترى ذمي أرض مسلم عشرية «فهي خراجية عند أبي حنيفة وعليه العشر عند محمد وعليه عشران عند أبي يوسف. وقال مالك: يجبر على بيعها للمسلمين. وعلى أحد قولي الشافعي لا يجوز البيع أصلاً، وفي قوله الآخر يؤخذ منه الخراج والعشر جميعاً. وكان شريك يقول لا شيء فيها. وجعل هذا قياس السوائم إذا اشتراها الكافر من المسلم. ولكن هذا غير صحيح فإن الأرض النامية في دارنا لا تخلو عن وظيفة بخلاف سائر الأموال. وحجة مالك أن حق الفقراء تعلق بها ومال الكافر لا يصلح لذلك فيجبر على بيعها لابقاء حق الفقراء فيها»[2]. معنى هذا أن

(١) السرخي: «المبسوط». ج ٣ ص ٥، مرجع سابق؛ الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٢٨، مرجع سابق؛ د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». ج ١ ص ٤١٨، مرجع سابق.

(٢) السرخسي: نفس المصدر، ج ٣ ص ٥.
وانظر أبو عبيد: «الأموال». ص ١٢٩ وما بعدها، مرجع سابق.

بعض العلماء قال في تلك الحالة على الأرض الخراج سواء بمفرده كما قال أبو حنيفة أو معه العشر كما هو أحد قولي الشافعي. ومعنى ذلك أنه يمكن استناداً إلى ذلك أن نقول إن هذه يمكن أن يفرض عليها الخراج. وهكذا لا يبقى من الأرض الإسلامية سوى الأرض العشرية التي يمتلكها مسلمون، فإذا ما كانت تلك الأرض غير معروفة على وجه التحقيق أنها كانت عامرة عند إسلام أهلها عليها، وأنها ظلت عامرة ولم تتحول إلى موات في عصر من العصور ثم أعيد إحياؤها. فهي أرض غير معروف على وجه التدقيق أنها إسلامية عامرة حتى يومنا فإنه في تلك الحالة لا مانع من فرض الخراج عليها طبقاً لمن ذهب إلى القول بالخراج على الأرض المحياة.

ولا يبقى إلا شريحة صغيرة من الأراضي هي التي ثبت لنا يقيناً أنها دخلت الإسلام طواعية عامرة وظلت على ذلك فهذه الأرض هي الجزء الوحيد الذي يجد الباحث في الفقه الإسلامي مشقة وصعوبة في القول بإمكانية فرض الخراج عليه حيث ما قال بذلك أحد من العلماء، ولم يحدث بل قالوا عليها العشر وليس عليها خراج.

ولكن مما يخفف من حدة هذه المسألة أن تلك الأراضي التي يتوافر فيها هذه الشروط بالنسبة لنا هي بلاشك مساحة محدودة بالنسبة للأراضي الزراعية الإسلامية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه في ضوء الظروف المعاصرة، واحتياج العالم الإسلامي إلى تمويل لإنجاز استثماراته كما أنه من ناحية أخرى فإن تلك الأراضي قد تكون واقعة الآن تحت وطأة نظام ضريبي وضعي ثقيل يثقل عليها، ولا يحقق لها ما يحققه نظام الخراج، ومن ثم فإنه في ضوء تلك الظروف يمكن القول بإخضاعها هي الأخرى للخراج.

وبهذا نجدنا قد توصلنا دون تعنت وتكلف إلى نتيجة نطمئن إليها، وهي إمكانية إخضاع كافة الأراضي الزراعية الإسلامية المعاصرة لفريضة الخراج الإسلامية.

وهنا سوف يرد علينا تساؤل قوي هو بفرض تسليمنا باخضاع تلك الأراضي للخراج فهل مع ذلك تخضع لفريضة الزكاة؟ أم يكتفي بالخراج؟ أم ماذا؟ هذا يجرنا إلى بحث مدى اجتماع الخراج والزكاة.

□ اجتماع الخراج والزكاة:

في الماضي كان الأمر بيّناً ومن ثم جاء أقوال العلماء في ذلك مفصلاً وواضحاً فمن كانت أرضه عشرية ما كان يدفع الخراج مع الزكاة، ومن أحيا مواتاً من المسلمين لم يدفع عنه خراجاً كما حدث ذلك بالنسبة للمسلمين الذين أحيوا موات البصرة[1].

ومن كان غير مسلم فكان أمره واضحاً فعلى أرضه الخراج، متى كانت خراجية فإن كانت الأرض عشرية كأن اشتراها من مسلم فهناك خلاف بين العلماء سبق أن أشرنا إليه في الفقرة السابقة، بعضهم قال عليه الخراج ولا عشر وبعضهم قال عليه الخراج والعشر معاً وبعضهم قال عليه عشر ولا خراج وبعضهم قال عليه عشران.

والمسلم الذي يشتري أرضاً خراجية من خراج العنوة عليه الخراج ومن خزاج الصلح يظل عليه الخراج متى كان الصلح مقتضياً ذلك. والتساؤل هنا هل يجتمع الخراج والزكاة في أرض واحدة؟ قال الأحناف لا يجتمع عشر وخراج على شخص واحد أو على أرض واحدة فإذا زرع المسلم في أرض خراجية فعليه الخراج وليس عليه الزكاة. وحجتهم في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: «لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم» كما أن اجتماعهما يعني ازدواجية الفريضة المالية على شيء واحد وهذا غير جائز إسلامياً[1]. ولكن جهود العلماء من شافعية وحنابلة وبعض علماء المالكية قالوا إنه يمكن اجتماع الزكاة والخراج في أرض مسلم واحد، ولا حرج في ذلك. فالممنوع اجتماع حقين ماليين من جنس واحد ولسبب واحد أما هنا فالزكاة حق غير حق الخراج من حيث

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣٣، مرجع سابق.
السرخسي: «المبسوط». ج ٢ ص ٢٠٧، مرجع سابق.

المصرف ومن حيث منشأ كل منها. وأن الحديث المذكور حديث ضعيف بل يراه بعض العلماء باطلاً[1].

وبرغم أن الأحناف قد ردوا على من عداهم، وذهبوا إلى أن وعاء الحقين واحد وهو الأرض النامية، وليس الزرع والأرض إلا أنهم مع ذلك لا يمكنهم الجدال بشأن المصارف فمصرف هذا غير مصرف ذاك مما يدل على أن هذا حق وهذا حق.

وهكذا فإننا لا نرى حرجاً من اتباع مذهب من يقول باجتماع الخراج مع الزكاة. وخاصة في زمننا هذا حيث قد ملك المسلمون كل أراضي الفتوح، فهل تسقط الزكاة عنهم ومن ثم فلا تكون هناك في مصر ولا الشام ولا العراق ولا غيرها من دول الفتوح التي كانت خراجية لا تكون هناك زكاة على الزروع والثمار، لا نرى من يقول بهذا.

ومن جهة أخرى فإن إسقاط الخراج والتهاون بشأنه يسبب من المضار الاقتصادية الشيء الكثير حيث إن الدولة في حاجة ماسة إلى التمويل والإنفاق على تلك الأراضي وزيادة إنتاجها فمن أين تنفق الدولة؟ هل من الزكاة؟ أم من ضرائب تفرضها؟ أما من الزكاة فلا سبيل إليه فهي محددة المصارف، وأما من الضرائب فبجوار أننا نكون قد أهملنا فريضة إسلامية ثبتت باجتهاد الصحابة وأقمنا بدلاً منها فريضة مالية مهما قيل فيها وفي إباحتها وشرعيتها إلا أنها لا ترقى إلى مرتبة الخراج بالإضافة إلى أن الأمر من حيث المعنى هو هو فهناك إلزام لمسلم بغير الزكاة سواء تمثل هذا في صورة خراج أم في شكل ضريبة فالأمر قريب.

وهكذا نجد أنه في الأرض الإسلامية المعاصرة لا مانع من اجتماع الزكاة

---

(١) النووي: «المجموع». ج ٥ ص ٥٥٠، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٢ ص ٧٢٦، مرجع سابق.
ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٢٦٥، مرجع سابق.

والخراج في الغالبية العظمى منها، وإن كان هناك استثناء فهو الأرض العشرية التي ظلت عشرية عامرة إلى يومنا هذا.

وإذا كانت الأرض المزروعة مؤجرة للغير فمن الذي يدفع الخراج والزكاة؟

الذي يدفع الخراج هو مالك الأرض لأنه حق على رقبتها وإمكانية الانتفاع بها. أما الزكاة فالذي يدفعها هو المستأجر لأنه هو المالك للناتج الذي تجب فيه الزكاة هذا مذهب جمهور العلماء ومن الأحناف أبي يوسف ومحمد[1]. والتساؤل هنا كيف يخرج المكلف كلا من الزكاة والخراج؟

إذا كانت الأرض مستأجرة فلا إشكال إذ يدفع المالك الخراج ويدفع المستأجر الزكاة، وإذا كانت مستغلة بأسلوب المزارعة فعلى مالكها الخراج وعلى كل من المالك والمزارع الزكاة في نصيبه من الناتج الزراعي[2].

وإذا كانت الأرض ملكاً للزارع فإنه يدفع كلا من الزكاة والخراج. فهل يحتسب الخراج أولاً ثم ما بقي يزكيه؟ أم يبدأ بالزكاة دون ما اعتبار للخراج؟ أم يتوارد الحقان معاً دون تقديم لأحدهما على الآخر؟

خلاف بين الفقهاء. فقد ذكر الإمام النووي عن الدارمي قوله: «لو كان على الأرض خراج هو عشر زرعها أخذ من كل عشرة أوسق وسقان، وسق للعشر يصرف إلى أهل الزكوات ووسق للخراج يصرف في مصارف الخراج»[3].

ومعنى ذلك أنه ينظر لكل من الخراج الزكاة على أنه حق قائم بذاته يرد على جميع الناتج. وذكر بعض الفقهاء أن يؤخذ الخراج أولاً فإن بقي نصاب

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣١، مرجع سابق.
أبو يوسف: «الخراج». ص ٩٨، مرجع سابق.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٩٣١، مرجع سابق.
ابن رجب: «الاستخراج». ص ٩٤، مرجع سابق.

(٣) النووي: «المجموع». ج ٥ ص ٥٧٨، مرجع سابق.

فأكثر أخذ منه الزكاة[1] بحجة أن الخراج من مؤن الأرض، أي: من تكاليفها وأعبائها فيخصم أولاً ثم تفرض الزكاة على الصافي. وهذا ما نميل إليه لقربه أكثر من قواعد الشريعة. فهو دين على الأرض أو عبء عليها ولا زكاة إلا على الناتج المملوك.

المطلب الثاني:

الفن المالي للخراج

يهتم هذا المطلب ببحث الطبيعة المالية للخراج أو «الفن الخراجي» كما يعبر في الضريبة بالفن الضريبي ومقصودنا هنا هو التعرف على أنواع الخراج. والأوضاع المنظمة لكل نوع. بهدف أن نصل في النهاية إلى تحديد واضح عن الخراج بلغة مالية فنية.

من دراسة الخراج كما طبق في الإسلام نجده اتخذ أسلوبين أو شكلين أو نظامين اتخذ شكل المقدار المعين من المال المفروض على وحدة المساحة الزراعية. واتخذ شكل النسبة المعلومة من الناتج الزراعي للمزارع. وصورة الشكل الأول أن يفرض على الفدان المزروع كذا من المحاصيل تبلغ عشرة جنيهات سنوياً مثلاً. وصورة الثاني أن يفرض على المزارع حصة من ناتجه الزراعي كخمس الناتج أو نصفه أو ٣٠٪ منه... الخ. وقد طبق كل من الأسلوبين. وعلى ضوء هذا التطبيق قال الفقهاء: إن الخراج نوعان:

١ - خراج وظيفة.

٢ - خراج مقاسمة.

أولاً - خراج الوظيفة:

ومعناه فرض مقدار معين من المال، نقداً كان أو عيناً أو هما معاً على وحدة المساحة الزراعية، الفدان - الهكتار، الدونم - الجريب... الخ[2].

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٣ ص ٤٢، مرجع سابق، وكذلك ج ٢ ص ٧٢٧ من نفس المصدر.

(٢) محمد التهانوي: «كشاف اصطلاحات الفنون». ج ٢ ص ١٨٣، مرجع سابق.

د. عبد العزيز النعيم: «نظام الضرائب في الإسلام». ص ٤٢٢، ط ٣، ١٩٧٧، مرجع سابق.

=

وأول من فعل ذلك في الإسلام عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فعندما استقر الرأي على إبقاء أراضي السواد لعامة المسلمين بعث شخصين إلى السواد لتنظيم الخراج وتحديد مقاديره. والذي يلاحظ هنا أن مقدار الخراج اختلف من رواية لأخرى، ومن محصول لآخر، الأمر الذي لفت انتباه العلماء وجعلهم يبحثون عن تفسيره. والخروج بنتائج عامة تراعى في كل حال. ومن تلك الروايات ما يلي، قال أبو يوسف: حدثني الحسن بن علي بن عمارة عن الحكم عن عمرو بن ميمون وحارثة بن مضرب قال: بعث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عثمان بن حنيف على السواد، وأمره أن يمسحه فوضع على كل جريب عامر، أو غامر مما يعمل مثله، درهماً وقفيزاً، وألغى الكرم والنخل والرطاب»[1].

وفي رواية عن ابن عوف أن عمر مسح السواد ما دون جبل حلوان فوضع على كل جريب عامر أو غامر يناله الماء بدلو أو بغيره زرع أو عطل درهماً وقفيزاً واحداً... وألغى لهم النخل عوناً لهم، وأخذ من جريب الكرم عشرة دراهم، ومن جريب السمسم خمسة دراهم ومن الخضر من غلة الصيف من كل جريب ثلاثة دراهم، ومن جريب القطن خمسة دراهم[2]».

ونقل أبو يوسف رواية ثالثة عن الشعبي أن عمر فرض على الكرم عشرة دراهم، وعلى الرطبة خمسة وعلى كل أرض يبلغها الماء عملت أو لم تعمل درهماً ومختوماً «صاعاً» وعلى ما سقت السماء من النخل العشر وعلى ما سقي بالدلو نصف العشر وما كان من نخل عملت أعرضه فليس عليه شيء»[3].

ونقل رواية رابعة قال: فمسح عثمان الأرضين وجعل على جريب العنب عشرة دراهم وعلى جريب النخل ثمانية دراهم، وعلى جريب القضب ستة دراهم، وعلى جريب الحنطة أربعة دراهم وعلى جريب الشعير درهم[4].

= د. ضياء الريس: «الخراج والنظم المالية». ص ٤٠٣، مرجع سابق؛ د. إبراهيم فؤاد: «الموارد المالية في الإسلام». ص ١٦٤، مرجع سابق.

(١) – (٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٤١، مرجع سابق.

(٣) – (٤) أبو يوسف: «الخراج». ص ٣٩، ٤٠، مرجع سابق.

وكذلك روى أبو عبيد عن عمر روايات متعددة تختلف عن بعضها في بعض الوجوه[1].

ونقل كذلك روايات مغايرة القاضي أبو يعلى[2].

وقد خرج العلماء من هذا الاختلاف بنتائج تتعلق بكيفية تقدير الخراج والعوامل التي تؤخذ في الاعتبار. فقال أبو يعلى: «وهذا الاختلاف عن عمر يدل على اعتبار الطاقة، كذلك يجب أن يكون وضع الخراج مراعياً في كل أرض ما تحتمله، فإنها تختلف من ثلاثة وجوه يؤثر كل واحد منها في زيادة الخراج ونقصانه أحدهما ما يخص الأرض من جودة يزكو بها زرعهم أو رداءة يقل بها ريعها. الثاني ما يختص بالزرع من اختلاف أنواعه فإن من الحبوب والثمار ما يكثر ثمنه ومنها ما يقل ثمنه فيكون الخراج بحسبه والثالث ما يختص بالسقي والشرب، لأن ما التزمت المؤنة في سقيه بالدوالي والنواضح لا يحتمل من الخراج ما يحتمله بالسقي بالسيوح والأمطار... وإذا ثبت هذا فلا بد لواضع الخراج من اعتبار ما وصفنا من الأوجه الثلاثة من اختلاف الأرضين، واختلاف الزرع واختلاف الشرب، ليعلم قدر ما تحتمله الأرض من خراجها، فيقصد العدل فيما بين أهلها، وأهل الفيىء من غير زيادة تجحف بأهل الخراج ولا نقصان يضر بأهل الفيىء»[3] وقد توصل ابن القيم إلى تلك النتائج[4].

وبمثل تلك النتائج قال الماوردي، ولكنه زاد شيئاً هاماً هو مراعاة القرب والبعد عن الأسواق لزيادة ثمنها ونقصانه، فيما إذا كان الخراج نقداً[5]. وقد استشهد في ذلك بوقائع حدثت في عهد عمر، وقضى فيها بمراعاة هذا العامل، كما ذكر ابن زنجويه في «الأموال»[6].

---

(١) أبو عبيد: «الأموال». ص ٩٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) - (٣) أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». ص ١٦٦، مرجع سابق.

(٤) ابن القيم: «أحكام أهل الذمة». ص ١١٥، مرجع سابق.

(٥) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١٤٨، مرجع سابق.

(٦) د. محمد حميد الله: «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة». ص ٣٤١، مرجع سابق.

وفي عهد علي رضي الله عنه نقل بعض العلماء عنه أنه غير بعض مقادير الخراج، واستنتج من ذلك «أن تقدير الخراج موكول إلى نظر الإمام على قدر ما يراه في اختلاف ما يخرج من الأرض الخراجية من جميع أنواعها في القلة والكثرة والخفة والثقل»[1].

من هذا البحث الموجز لهذا النوع من الخراج. ما هي الدروس المستفادة؟

من أهم ما يمكن الخراج به أن الدولة قد وعت حق الوعي أهمية الأرض الزراعية بما تجلبه من ناتج وفائض. ولذلك بذلت عنايتها القصوى في تنظيم هذا القطاع، وتقدير الفريضة المالية المفروضة عليه تقديراً محكمًا. يدل على ذلك أن عمر استشار كبار الصحابة في الشخص الذي يوليه تلك المهمة، والذي تتوافر فيه صفات المقدرة والكفاءة قائلاً: «قد بان لي الأمر فمن رجل له جزالة وعقل يضع الأرض مواضعها؟ فاجتمعوا له على عثمان بن حنيف وقالوا: تبعثه إلى أهم ذلك فإن له بصراً وعقلاً وتجربة فأسرع إليه عمر فولاه مساحة السواد»[2].

وكان عثمان عند نظر الناس فيه فلقد «طرز الخراج» أي نظمه وفصل مقاديره»[3]. وقد تولى رئيس الدولة بنفسه وضع التوجيهات الصريحة لعثمان، ولم يكتف بخبرة عثمان ومقدرته. فقد ورد أنه أمره «ألا يمسح تلا ولا أجمة ولا سنجة ولا مستنقع ماء ولا ما لا تبلغه المياه»[4]. وكان شعار الدولة، الحصول على كل حقوق بيت المال كاملة، لأهمية مصارفها، وفي الوقت نفسه النهي عن

---

(١) القاضي شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي: «الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير». ج ٢ ص ٦٣١، مكتبة المؤيد: «السعودية». ط ٢، ١٩٦٨.
شيخ الإسلام محمد بن علي الشوكاني: «السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار». ج ٢ ص ٩٨، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١.

(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٢٧، مرجع سابق.

(٣) أبو عبيد: «الأموال»، ص ٩٧، مرجع سابق.
أبو يوسف: «الخراج». ص ٤١، مرجع سابق.

(٤) د. محمد حميد الله: «مجموعة الوثائق السياسية». ص ٣٤١، مرجع سابق.

ظلم المزارع وتحميله ما لا يطيق. وكلا الأمرين على درجة عالية من الأهمية لضمان التقدم والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.

نرى حرص الدولة الكامل على عدم تضييع أي حق للخزينة العامة من المواقف التالية: أنها فرضت الخراج على الأرض القابلة للزراعة، أو بمعنى آخر على كل ما يمكن زراعته والانتفاع به. فقد راعت إمكانية الزراعة وليست الزراعة الفعلية. ولذلك قالوا: إن من زرع وبذل جهده، ولم تخرج الأرض زرعاً، فلا خراج عليه، بل من المفضل أن يعان ولا يغرم شيئاً كيلا يؤدي ذلك إلى إرهاقهم وعنتهم مما يسبب خراب الأرض. أما من لم يزرع أصلاً مع إمكانية الزراعة فعليه الخراج لأنه عطل أرضاً يمكن زراعتها[1].

«وكان يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أربع من الإسلام لست مضيعهن ولا تاركهن لشيء أبداً: القوة في مال الله وجمعه حتى إذا جمعناه وضعناه حيث أمر الله»[2]، وقعدنا آل عمر ليس في أيدينا ولا عندنا منه شيء، والمهاجرون تحت ظلال السيوف ألا يحبسوا ولا يجمروا وأن يوفر فيء الله عليهم، وعلى عيالاتهم وأكون أنا للعيال حتى يقدموا. والأنصار الذين أعطوا الله عز وجل نصيباً وقاتلوا الناس كافة أن يقبل من محسنهم ويتجاوز عن مسيئهم وأن يشاوروا في الأمر. والأعراب الذين هم أصل العرب ومادة الإسلام أن تؤخذ منهم صدقتهم على وجهها، ولا يؤخذ منهم دينار ولا درهم، وأن يرد على فقرائهم ومساكينهم». ومن إحدى خطبه رضي الله عنه قوله[3]: «ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها. لكم علي ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم علي إذا وقع في يدي ألا يخرج إلا في حقه».

---

(١) السرخسي: «المبسوط». ج ٣ ص ٤٦، مرجع سابق.
ابن عابدين: «العقود الدرية في تنقيح الفتاوي الحامدية». ج ١ ص ١٦٠، طبعة وزارة المعارف بالسعودية.

(٢) الطبري: «تاريخ الطبري». ج ٤ ص ٢٢٧، دار المعارف، ١٩٦٦.

(٣) أبو يوسف: «الخراج». ص ١٢٧، مرجع سابق.

ونرى الحرص على عدم الظلم من قول عمر أكثر من مرة لعامليه على الخراج «كيف وضعتما على الأرض لعلكما كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون؟ فقال حذيفة: لقد تركت فضلاً. وقال عثمان: لقد تركت الضعف، ولو شئت لأخذته».

ولعل من الأمور المالية الهامة التي نتعلمها من الخراج أن العدالة التي هي هدف الجميع تأخذ في شكلها المالي من الناحية الإسلامية أبعاداً جوهرية تتمثل في عدم المساواة المالية «الحسابية» بين مال ومال إذا اختلفا عن بعضهما في القدرة على توليد الدخل، وفي مؤنة ذلك. وفي ذلك نرى هذا الموقف الاقتصادي لعمر عندما ناظر بعض دهافين العراق «رؤساء القرى» وسألهم: كم كنتم تؤدون إلى الأعاجم في أرضكم؟ فقالوا: سبعة وعشرين «درهماً» فقال: لا أرضى بهذا منكم»[1]، أي: أنه قد رفض النظر إلى الخراج على أنه مبلغ نقدي معين يدفع عن قطعة الأرض بغض النظر عن نوعيتها وإنتاجيتها. إذ في ذلك من الغبن على الدولة وكذلك من الظلم على المزارعين. وقد عبر عن هذا فقيه الإسلام المالي أبو يوسف بقوله: «فرأى أن تمسح البلاد وجعل عليها الخراج، وكان ذلك عنده أصلح لأهل الخراج وأحسن رداً، وزيادة في الفيىء من غير أن يحملهم ما لا يطيقون»[2].

وفي ضوء ذلك اختلف الخراج وتنوعت مقاديره. وقد أشار النويري إلى أن الخراج في مصر تفاوت من ثلاثة أرادب على الفدان إلى سدس أردب حسب جودة الأرض[3].

ومن أهم الدروس المستفادة أنه قد روعي في تقدير الخراج الناتج الاحتمالي الأمثل وليس الناتج الفعلي. وقد صرح بذلك الكاساني، فيقول: «إن حذيفة بن اليمان وعثمان بن حنيف لما مسحا العراق بأمر عمر ووضعا على

---

(١) أبو يوسف: «الخراج». ص ٩٢، ٤١، مرجع سابق.
(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٩٣، نفس المرجع.
(٣) النويري: «نهاية الأرب». ج ٨ ص ٢٤١، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، بدون تاريخ.

كل جريب يصلح للزراعة قفيزاً ودرهماً. فقال لهما عمر: لعلكما حملتما الأرض ما لا تطيق. فقالا: بل حملناها ما تطيق ولو زدنا لأطاقت»[1].

أي أن المعول عليه هو «ما تصلح له الأرض».

وقد تفرع على ذلك أن من يخالف هذا المبدأ فيزرع الأرض بما هو أقل غلة فإنه يؤخذ بخراج المحصول الأوفر غلة. وفي ذلك يقول الكاساني: «وقالوا فيمن له أرض زعفران فزرع مكانه الحبوب من غير عذر أن يؤخذ منه خراج الزعفران، لأنه قصر حيث لم يزرع الزعفران مع القدرة عليه فصار كأنه عطل الأرض فلم يزرع شيئاً. ولو فعل ذلك يؤخذ منه خراج الزعفران، كذا هذا. وكذا إذا قطع كرمه من غير عذر وزرع فيه الحبوب إنه يؤخذ منه خراج الكرم لما قلنا»[2] وقال ابن عابدين: «وممن انتقل إلى أخس الأمرين في الزراعة بغير عذر فعليه خراج الأعلى»[3].

وقد اتفق علماء المسلمون أنه إذا نقص الناتج الفعلي عن الاحتمالي بلا عذر لا ينقص الخراج»[4].

ثانياً ـ خراج المقاسمة:

وهو عبارة عن حصة مقدرة من الناتج مثل الخمس أو الربع.. إلخ، فهو مربوط على الناتج، وبالتالي فيتكرر بتكرر الناتج في السنة، كما أنه غير مقيد بوحدة المساحة[5].

---

(١) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٩٤٥؛ البغدادي: تاريخ بغداد. ج ١ ص ١٣، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٩٤٦، مرجع سابق.

(٣) ابن عابدين: رد المحتار. ج ٤ ص ١٨٩، مرجع سابق.

(٤) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٥٠: أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١٦٨، مراجع سابقة؛ ابن القيم: أحكام أهل الذمة. ج ١ ص ١١٦، مرجع سابق.

(٥) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١٦٨؛ الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٩، مرجع سابق؛ ابن القيم: أحكام أهل الذمة. ص ١١٦ ج ١؛ الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٩٤٦، مرجع سابق.

وقيل إن بداية هذا الأسلوب كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، في معاملته مع يهود خيبر حيث عاملهم على النصف[1] وقيل إنه ظهر في عهد العباسيين بعد أن كان السائد خراج الوظيفة أو المساحة. والذي يهمنا هنا هو تفسير هذا التحول من نظام إلى نظام، ثم التعرف على معالم النظام الجديد.

قيل في تفسير ذلك أنه حدث رخص عام في الأسعار فلم تف الغلات بخراجها[2] ومعنى ذلك أن المبلغ المحدد من المال النقدي كخراج أصبح في ظل هذا التدني في الأسعار يوقع الظلم على الفلاحين والرهق، وهذا واضح. فكان العدل يقتضي البحث عن نظام جديد يحقق مصالح الطرفين.

وقد ذكر أبو يوسف وجوهاً أخرى للتغيير ومنها أن الناس اشتكوا كثرة المعطل من الأرض العامرة والتي في ظل النظام القديم «خراج الوظيفة» كانوا مطالبين بخراجها مع عظم نسبتها إلى العامر المعتمل «الذي يزرع بالفعل»، وفي ذلك مضرة كبيرة بهم لا يقدرون عليها. ومن جهة أخرى فلقد رأى في خراج المقاسمة ما يحقق العدل بصورة أكبر سواء للمزارعين أو لبيت المال.[3]

ومن هنا أشار أبو يوسف على الرشيد بخراج المقاسمة قائلاً: «ولم أجد شيئاً أوفر على بيت المال، ولا أعفى لأهل الخراج من التظالم فيما بينهم، وحمل بعضهم على بعض، ولا أعفى لهم من عذاب ولاتهم وعمالهم من مقاسمة عادلة خفيفة فيها للسلطان رضاً ولأهل الخراج من التظالم فيما بينهم، وحمل بعضهم على بعض راحة وفضل»[4].

ثم رسم له نظام وكيفية المقاسمة، قائلاً: «رأيت أبقى الله أمير المؤمنين أن يقاسم من عمل الحنطة والشعير من أهل السواد جميعاً على خمسين للسيح

---

(١) الكاساني: البدائع. ج ٢ ص ٩٤٦؛ أبو يوسف: الخراج. ص ٥٤؛ ابن رجب: الاستخراج. ص ٦٩، مرجع سابق.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٩، مرجع سابق؛ د. ضياء الريس: الخراج. ص ٤٠٣، مرجع سابق.

(٣) أبو يوسف: الخراج. ص ٥٢، مرجع سابق.

(٤) أبو يوسف: المرجع السابق. ص ٥٤.

منه، وأما الدوالي فعلى خمس ونصف. وأما النخل والكرم والرطاب والبساتين فعلى الثلث. وأما غلال الصيف فعلى الربع.. ثم تكون المقاسمات في أثمان ذلك أو يقوم ذلك قيمة عادلة لا يكون فيها حمل على أهل الخراج ولا يكون على السلطان ضرر، ثم يؤخذ منهم ما يلزم من ذلك، أي ذلك كان أخف على أهل الخراج فعل ذلك بهم وإن كان البيع وقسمة الثمن بينهم وبين السلطان أخف فعل ذلك بهم»[1].

وهناك حدود لنسبة الخراج؟ اتفق الفقهاء على أن المعول عليه هو الطاقة وليست هناك نسبة معينة واجبة الاتباع، هذا هو المبدأ العام. ومع ذلك نجد من كلامهم ما يفيد أن أعلى قدر هو نصف الخارج. قال الكاساني: «وقالوا نهاية الطاقة قدر نصف الخارج لا يزاد عليه»[2] حتى أنهم قالوا في خراج الوظيفة لو أخرجت الأرض قدر الخراج لا غير «مع وجود عذر» يؤخذ نصف الخراج[3]، وقد صرح بعض الفقهاء وهو صاحب الدرر الحكام بأنه لا يجوز أن يزيد خراج المقاسمة عن النصف ولا ينقص عن الخمس «وخراج المقاسمة يتراوح بين نصف الخارج وخمسه لا يزيد ولا ينقص»[4].

ونحن لا نرى وجهاً لتحديد الحد الأدنى بالخمس، وإن كنا معه في الحد الأقصى حيث هو عند الكثير من الفقهاء أو بعبارة أوضح عند العلماء الذين طرقوا مجال التقدير. فيعتبر النصف هو نهاية الطاقة[5].

أما الحد الأدنى فهو بحسب طاقتها فإذا لم تطق الخمس نزل عنه. قال ابن عابدين: «وقد تقرر لدى العلماء أن الظلم يجب إعدامه، وتحريم تقريره، وإذا حملت الأرض ما لا تحتمل كان ظلمًا يجب إعدامه ولا شبهة أن خراج

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع. ج ٢ ص ٩٤٥ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) الشيخ محمد بن فراموز: الشهير بمنلا خسرو، الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام. ج ١ ص ٢٩٦، طبعة دار السعادة، مصر سنة ١٣٢٩هـ.

(٥) ابن الهمام: شرح فتح العزيز على الهداية. ج ٢ ص ٣٦٣، المطبعة الأميرية ١٣١٥هـ.

المقاسمة على حسب الطاقة فإذا لم تطق الربع ينقل إلى الخمس بل إذا لم تطق الخمس بأن كانت أيضاً قليلة الريع كثيرة المؤنة بحيث لو قرر عليها الخمس تعطلت ولا يفضل لربها شيء بعد المؤن أو كان يخسر من ماله ينقص عن الخمس»[1] وقال النويري إنه يتراوح بين النصف والثمن[2].

نخرج من هذا العرض لنظام خراج المقاسمة بالنتائج التالية:

إن على الدولة أن تراعي عدم وقوع ظلم على هذا القطاع، وفرق بين الظلم وبين أخذ الحق كاملاً كما أن نظام الخراج الإسلامي يتسع لأسلوب المقاسمة، وأنه ليس هناك نسبة محددة يلزم اتباعها، بل تختلف باختلاف نوع المحصول، وخصوبة الأرض، وتكلفة الناتج. أي أنها تخضع هي الأخرى لما يخضع له نظام الوظيفة. وأن المعول عليه هو الطاقة.

يبقى أمامنا تساؤل أخير، هو: هل لمقدار الخراج علاقة بالحالة الاجتماعية أو الاقتصادية للفرد؟

من التحليل المتقدم يتضح أن للخراج علاقة وثيقة بإنتاجية الأرض المادية والمالية ولا يجوز أن ينفك عنها كما رفض عمر من أهل السواد أن يجعله ضريبة أو أتاوة نقدية ثابتة.

وقال ابن هبيرة في ذلك: «ولا يعرف أن أحداً منهم» العلماء «يقول: إن المقاطعة التي تضرب على الأرض، منها المبلغ الذي لا يزيد في وقت ولا ينقص منه أن ذلك جائز» ثم قال مواصلاً، ولا يجوز أن يضرب على الأرض من الخراج ما يكون فيه إضرار بأرباب الأرض تحميلاً لها من ذلك ما لا تطيقه، ولا يجوز أن يضرب عليها ما يكون فيه هضم لحقوق بيت المال رعاية لآحاد الناس. فمدار الباب أن تحمل الأرض من ذلك ما تطيقه»[3]. يضاف إلى ذلك الأوامر العديدة والتعليمات الصريحة بعدم إرهاق المزارعين بل وترك جزء من

---

(١) ابن عابدين: العقود الدرية. ج ١ ص ١٦٤، مرجع سابق.

(٢) النويري: نهاية الأرب. ج ٨ ص ٢٥٨، مرجع سابق.

(٣) ابن هبيرة: الإفصاح. ج ٢ ص ٢٨٥، مرجع سابق.

الفائض لديهم يواجهون به ما يجد من ظروف ويثمرون به أرضهم. كذلك نجد الأوامر تصدر بعدم المساس باحتياجاتهم الأصلية وبتلك الأصول والأموال التي تمثل لهم انتظام حياتهم من ملبس وحيوان. ويحدثنا يحيى بن آدم أن علياً، رضي الله عنه، استعمل رجل على «بزرج سابور» فقال: لا تضربن رجلاً سوطاً في جباية درهم، ولا تبيعن لهم رزقاً، ولا كسوة شتاء ولا صيف، ولا دابة يعتملون عليها، ولا تقيمن رجل قائمًا في طلب درهم. قال: قلت يا أمير المؤمنين إذا أرجع إليك كما ذهبت من عندك؟ قال: وإن رجعت كما ذهبت ويحك، إنا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، يعني الفضل»[1] وفي رواية أبي يوسف أن هذا الرجل قال: «فانطلقت فعملت بالذي أمرني به، فرجعت ولم أنتقص من الخراج شيئاً[2].

فهل معنى ذلك أنه كانت تجري دراسة لوضعية كل شخص من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، وعلى ضوء ذلك يقرر هل عليه خراج أم لا؟

لم نر نصاً صريحاً يقول بذلك، بل وجدنا ما يفيد غير هذا[3] حيث الأقوال متفقة على أن مقدار الخراج كان يرتبط تبعاً لنوعية المحصول وجودة الأرض وتكلفة الإنتاج. ومعنى ذلك أنه لا يفرق بين أرض وأخرى من حيث حالة مالكها. ولكنا من جهة أخرى وجدنا التعليمات الصريحة الملزمة بعدم الإرهاق وبترك جزء من الفائض الزراعي، وعدم استجلابه كله وكل التعليمات تنبثق من مبدأ إسلامي صريح، هو أن يكون المأخوذ في حيز العفو. فما معنى ذلك، وكيف نزيل ما قد يبدو من تعارض؟

---

(١) يحيى بن آدم: الخراج. ص ٧٤، مرجع سابق.

(٢) أبو يوسف: الخراج. ص ١٧، مرجع سابق.

(٣) بل لقد ذهب يحيى بن آدم في رواية عن أبي بكر بن عياش إلى أن الخراج حق مفروض لا يسقط مهما كانت ظروف المزارع الاقتصادية، حتى ولو كان عليه دين يحيط بماله فيقول عنه: «من زرع في أرض العشر ففيها أخرجت الأرض العشر أو نصف العشر خط الأرض. وإن كان الزرع ليتيم أو لرجل عليه دين يحيط بماله، أو لمكاتب أو لمعاهد أو لمسلم أو امرأة أو رجل، ومن زرع في أرض الخراج منهم فليس إلا الخراج وحده». الخراج، ص ١٦٨.

والباحث لا يتفق معهم في هذا القول المتطرف لمعارضته للنصوص الصريحة الثابتة بأخذ الفضل وبعدم الإرهاق.

يمكن تفسير ذلك بأن النظام الذي كان معمولاً به يحتم القيام باستغلال الأرض بأفضل أسلوب زراعي ممكن، وعلى ضوء ذلك كان يؤخذ الخراج ممثلاً جزءاً من الفائض الزراعي أو بمعنى آخر كانت نسبة الخراج عبارة عن جزء من الناتج الزراعي لا تمثل انتهاكاً لما هو موجه لسد احتياجات المعيشة السائدة في عصرهم.

أي أنه وإن كان يمثل ضغطاً على المزارع فهو ضغط عليه كي ينتج بأفضل وسيلة لا أنه ضغط على مقدار ما يعيش به وما يواجه به الاحتياجات الدورية بل والطارئة. على أساس هذا المبدأ العام كان يفرض الخراج، وعند الجباية كان ينظر في الحالات الاستثنائية أو غير العادية لكل حالة على حدة.

المطلب الثالث:

الدور التمويلي والاستثماري للخراج

في بحثنا للدور التمويلي والاستثماري للخراج نجيب على تلك التساؤلات:

- كم كانت نسبته إلى الناتج الزراعي على وجه التقريب؟
- كم يستأدى من الفائض الزراعي؟
- كيف يحافظ الخراج على استمرارية الفائض الزراعي وتنميته؟
- ما مدى فعالية نظام الخراج على نظم الضريبة الزراعية المعاصرة؟

□ الخراج وتمويل النفقات العامة:

كان الخراج مصدر التمويل الأساسي للخزانة العامة تمول به مختلف وجوه الإنفاق العام العسكرية والتحويلية «النفقات الاجتماعية» والإنمائية والجارية.

وعندما قامت الدولة الإسلامية في عصر عمر، رضي الله عنه، بتأسيس نظام الخراج استهدفت منه أن يقوم بالمهام التي ذكرتها الدولة على لسان رئيسها «أرأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها. أرأيتم هذه المدن العظام ـ كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ـ لا بد لها من أن تشحن بالجيوش

وإدرار الطعام عليهم. فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج «الفلاحون»[1].

وفي تقرير آخر للدولة نجد هذه الفقرة: «دعها حتى يغزو منها حبل الحبلة»[2].

وفي تقرير آخر، نجد: «فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره»[3].

أكد الواقع صدق هذا التقدير فكان من الخراج ـ أساساً ـ العطاء السنوي العام لكافة أفراد المسلمين[4] بالإضافة إلى العطاء العيني الشهري للجميع بما يكفيهم من المواد الغذائية[5]. هذا كله بالإضافة إلى الأجور والمرتبات وإقامة المرافق الأساسية، وإعداد قوة عسكرية تحتوي ضمن ما تحتوي على أربعة آلاف فرس موسومة في سبيل الله تعالى[5].

وكان تقدير الدولة للخراج في عهد علي، كرم الله وجهه، أن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله[6].

هكذا كان تقدير الخلفاء للخراج وما ينهض به من أعباء تمويلية. وقد بذل العلماء محاولات في عمل إحصائيات وقوائم تحدد مقدار الخراج في الدولة الإسلامية في فترات زمنية معينة. ومنها ومن تحليلها تتضح مدى ضخامة الإيرادات الخراجية[7]. حتى أن أبا يوسف وغيره قد عنونوا كتباً باسم الخراج مع تضمنها لغيره من الإيرادات العامة الأخرى إشارة إلى أهمية الخراج.

---

(١) أبو يوسف: الخراج. ص ٢٧، مرجع سابق.

(٢) أبو عبيد: الأموال. ص ٨٢، مرجع سابق.

(٣) أبو يوسف: الخراج. ص ٢٦، مرجع سابق.

(٤) أبو يوسف: الخراج. ص ٥٠ وما بعدها؛ الواقدي: فتوح الشام. ج ١ ص ١٨٨؛ مصطفى الحلبي ١٩٣٤.

(٥) نفس المرجع السابق.

(٦) الشريف الرضي: نهج البلاغة. ج ٤ ص ٥٢٨، مرجع سابق.

(٧) قام بعرض تلك القوائم وتحليلها الدكتور ضياء الدين الريس في كتابه الخراج والنظم المالية في الدولة الإسلامية، ص ٤٧٤ ـ ٥٠٥، مرجع سابق.

□ **نسبة الخراج إلى الناتج الزراعي:**

نلاحظ هنا أن نظام الخراج يقتضي أن يفرض الخراج على شتى المزروعات والثمار فهو يمتاز بالشمول لكل منتجات القطاع الزراعي حتى أن الأرض التي يمكن أن تستغل بأن كان يصلها الماء، وهي ما عبر عنها بالغامر أي المغمور بالماء، كان يفرض عليها الخراج حملاً لأصحابها على استغلالها. إذن فمن جهة أولى نجد أن الخراج قد غطى كل أنواع الإنتاج الزراعي التي كانت موجودة.

ومن جهة ثانية فإن نسبته إلى الناتج قد تراوحت بين النصف كحد أعلى والسدس كحد أدنى في خراج المقاسمة على ما ذكرته معظم المراجع التي تناولت ذلك الموضوع[1].

أما في ظل أسلوب خراج الوظيفة، فقد تفاوت مقداره من أرض لأرض ومن محصول لمحصول. فكان على محصول القمح في أرض العراق على الجريب ـ وحدة مساحة تبلغ حالياً ثلث فدان[2] ـ قفير ودرهم ـ والقفير يتراوح بين كيلتين وأربع كيلات[3] وفي مصر كان الخراج ديناراً وثلاثة أرادب على الفدان. وكان الأردب يعادل من ٢ : ٦ كيلة[4].

لو نظرنا لتلك النسبة والمقادير فإننا نجزم بأن الخراج لم يكن يجبي النذر اليسير بل كان يمثل نسبة فعالة من الناتج الزراعي مالت في أقل تقدير لها إلى أن تكون ٢٠ ٪ من الناتج الزراعي تقريباً.

□ **الخراج ونسبته إلى الفائض الزراعي:**

من المعروف أن هناك فرقاً بين الناتج الزراعي وبين الفائض الزراعي، وقد

---

(١) أنظر المطلب السابق.

(٢) قد حقق ذلك الدكتور ضياء الريس في كتابه الخراج، ص ٣٢٠ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) البلاذري: فتوح البلدان. ص ٣٣٠ وما بعدها، مرجع سابق.
دانيل دينيت: الجزية والإسلام. ص ١٤٧، مرجع سابق.
د. ضياء الريس: الخراج. ج ٢ ص ٣٣٠ وما بعدها، مرجع سابق.

(٤) نفس المرجع السابق.

قامت فلسفة الخراج على أساس ألا يستأدى كل الفائض الزراعي، بحيث لا يترك للمزارع سوى ما يغطي نفقات استهلاكه فحسب، وإنما اعتمد نظام الخراج مبدأ توزيع الفائض بين المزارع وبين الدولة. ومعنى ذلك أن الفائض الزراعي قد اتخذ مسارين اثنين الفائض الزراعي الفردي، والفائض الزراعي العام. ومرجع ذلك اعتماد الدولة على قيام المزارع ببعض الاستثمارات الزراعية التي لا غنى عنها مثل التسميد والمنشآت الزراعية والحصول على المعدات الزراعية.. إلخ. وهي تقتضي تمويلاً ومن هنا ترك للمزارع جزءاً من الفائض الزراعي ليمول به تلك الاستثمارات. والمهم هنا هو ضمان ألا يعبث الفرد بما لديه من فائض ويبدده، وقد تكفل نظام الخراج بتأمين ذلك من حيث إنه يفرض على الناتج الاحتمالي الأمثل[1].

لقد تواردت المصادر الموثوق بها على تأكيد الدولة الإسلامية في عهد عمر على عدم الإرهاق والظلم في استئداء الخراج ومن ذلك قول عمر لعامليه: «أنظرا ألا تكونا كلفتما أهل عملكما ما لا يطيقون؟ فقال حذيفة: لقد تركت فضلاً، وقال عثمان: لقد تركت الضعف ولو شئت لأخذته»[2]. وحكى أن الحجاج كتب إلى عبد الملك يستأذنه في أخذ الفضل ـ أي تحصيل كل الفائض الزراعي ـ فمنعه وكتب له: «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وابق لهم لحوماً يعقدون عليها شحوماً»[3].

ومن هنا نجد العلماء يجمعون على أن يترك عامل الخراج للمزارعين جزءاً من الفائض يواجهون به متطلبات التمويل وما يجد من ظروف[4].

والمهم كما سبقت الإشارة، أن هذا الجزء من الفائض سوف لا يبدد، وإنما عليه أن يمول جزءاً من الاستثمارات الزراعية، ونزيد الأمر هنا تحليلاً بعرض

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار. ج ٤ ص ١٩٠، مرجع سابق.

(٢) يحيى ابن آدم: الخراج. ص ٧٦، مرجع سابق؛ أبو يوسف: الخراج. ص ٥١، مرجع سابق.

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٤٩، مرجع سابق.

(٤) ابن القيم: أحكام أهل الذمة. ج ١ ص ١١٥، مرجع سابق.

ما قاله الفقيه المالي أبو يوسف بشأن توزيع أعباء الاستثمارات الزراعية بين الدولة والمزارع. وقد مثل لذلك بكري الأنهار أي حفرها وتطهيرها وصيانتها. فقال: «وإذا احتاج أهل السواد إلى كري أنهارهم العظام التي تأخذ من دجلة والفـرات كريت لهم، وكانت النفقة من بيت المال، ومن أهل الخـراج، ولا يحمل ذلك كله على أهل الخراج. وأما الأنهار التي يجرونها إلى أرضهم ومزارعهم وكرومهم ورطابهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك فكريها عليهم خاصة، ليس على بيت المال من ذلك شيء فأما البثوق والمسنيات والبريدات ـ السدود والقناطر والجسور ـ التي تكون في دجلة والفرات وغيرهما من الأنهار العظام فإن النفقة على هذا كله من بيت المال لا يحمل على أهل الخراج من ذلك شيء»[1].

والنتيجة الجوهرية التي نخرج بها من هذا العرض أن إمكانيات الخراج التمويلية لا تقتصر على مقدار الخراج الذي تحصل عليه الدولة، وإنما تتجاوزه إلى المقدار الذي يترك للمزارع ليمول به عملياته الاستثمارية وغيرها.

هذا يجرنا إلى البحث في كيفية محافظة نظام الخراج على الفائض الزراعي وعلى زيادته المستمرة.

□ الخراج والمحافظة على تكوين الفائض الزراعي وزيادته:

إن الكثرة من المزارعين لا تنتج إلا ما يكاد يكفي استهلاكها. فكيف يتأتى تكوين فائض زراعي بهذا القدر المرتفع؟

إن تفسير عدم كفاية الناتج الزراعي لدى الكثرة لتكوين فائض زراعي يرجع إلى الاحتمالات التالية:

١ ـ عدم الرشد الاستهلاكي لدى المزارع.
٢ ـ عدم الرشد الإنتاجي لوجود بطالة مقنعة أو سافرة.
٣ ـ عدم الرشد الإنتاجي لسوء الأسلوب الإنتاجي وعدم استخدام المبادىء الإنتاجية السليمة.

---

(١) أبو يوسف: الخراج. ص ١١٩، مرجع سابق.

٤ ـ عدم الرشد الإنتاجي الراجع إلى تفريط المزارع وعدم التزامه بالجدية المطلوبة.

٥ ـ قد يكون سوء الإنتاج راجعاً إلى الدولة بإهمالها في الاستثمارات الزراعية مع تنوعها.

ومن يبحث جيداً في نظام الخراج يجده قد جاء ليعالج كل تلك الاحتمالات. فبالنسبة لعدم الرشد الاستهلاكي لدى المزارعين مما يرتب عدم كفاية الناتج لتكوين فوائض زراعية فهذا أمر مذموم على كل المستويات ومطلوب محاربته. ومن حسنات الخراج أنه يعتبر سلاحاً في وجه هذا الانحراف. وبالنسبة لعدم الرشد الإنتاجي التابع من وجود بطالة فإن الخراج يفيد في علاجه وذلك بحمله الأفراد حملاً على ارتفاع وزيادة الإنتاج والإنتاجية. فهو يصر على أن يكون الإنتاج الزراعي في الوضع الأمثل، وهو في الوقت نفسه يتيح المجال أمام الدولة بما تستحوذ عليه من فائض زراعي في إقامة التراكمات الرأسمالية في مختلف القطاعات الاقتصادية التي تمتص الكثير من الأيدي العاطلة في قطاع الزراعة.

وبذلك فإن الخراج قد ساهم في علاج مشكلة البطالة في الريف على مستوى كل من المزارع وبالنسبة لسوء الإنتاج النابع من عجز أو إهمال في بذل العناية الكافية فإن نظام الخراج يجبر المزارع على الابتعاد عن هذه الوضعية الضارة. فإذا عجز يترك الأرض لمن هو على استعداد، ولديه القدرة على تحمل الجهد، ودفع الخراج أما حيازة مصدر الثروة وعين المال ثم تعطيله كلياً أو جزئياً فغير مسموح به وقد قال العلماء في ذلك: «إذا عجز صاحب الأرض عن الزراعة ولم يجد ما ينفق في عمارتها يدفعها الإمام إلى غيره مزارعة.. وتكون الغلة لصاحب الأرض يؤدي منها الخراج، وإن لم يجد الإمام من يأخذ مزارعة يؤاجرها فيكون الأجر لصاحب الأرض يؤدي منه الخراج، وإن لم يجد من يستأجرها يبيعها فيكون الثمن لصاحب الأرض يؤدي منه الخراج ويمسك الفضل.

وإن لم يجد من يشتري يدفع إليه من بيت المال مقدار ما ينفق في عمارة الأرض قرضاً لأن الإمام مأمور بتثمير مال بيت المال بأي وجه يتهيأ له»[1].

إذن لا تعطل أرض في الإسلام سواء كان ذلك لعجز أو كان لاستغناء صاحبها عن استغلالها، حتى ولو دفع الخراج عنها فإنه لا يقر على تعطيلها لئلا تصير بالخراب مواتاً كما قال العلماء[2].

أما إذا كان السبب يعود إلى الحكومة فإن نظام الخراج قد واجه ذلك حيث ألزم الحكومة بأن تنفق من حصيلة الخراج أولاً ما يلزم لقطاع الزراعة من استثمارات ومدخلات. ولا يوجه قدر منه إلى خارج الزراعة إلا بعد استكمال حاجياتها إذ أن ذلك هو الضمان لاستمرارية وتزايد الفائض وبالتالي الخراج. وقد أجاد التعبير عن ذلك الإمام علي، كرم الله وجهه، عندما قال لواليه على مصر: وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استخراج الخراج لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد»[3].

إذن الخراج أداة تعمير وعمران قبل أن يكون أداة تمويل، ويتحقق ذلك بمعاونة الحكومة للمزارع في زراعة أرضه عندما يحتاج، وبالإنفاق الاستثماري على الزراعة وتشييد الأصول الرأسمالية فيها من حصيلة الخراج. وقد خصص عمر ثلث إيراد مصر لعمل الجسور والترع لإرواء الأراضي»[4].

وقد فسر صاحب النجوم الزاهرة السبب في تدهور خراج مصر، قائلاً: «إن الملاك لم تسمح نفوسهم بما كان ينفق في حفر ترعها، وإتقان جسورها، وإزالة ما هو شاغل للأرض عن الزراعة كالقصب والحلفا وغير ذلك»[5]. ونقل

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار. ج ٤ ص ٤٩١، مرجع سابق. وانظر: الفتاوى البزازية بهامش الفتاوى الهندية. ج ١ ص ٢٧٥، المكتبة الإسلامية، تركيا، الطبعة الثالثة ١٩٧٣.
ابن نجيم: البحر الرائق. ج ٨ ص ٥٤٦ وما بعدها، مرجع سابق.
البهوتي: شرح منتهى الإرادات. ج ٢ ص ١٢٠، مرجع سابق.

(٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية. ص ١٧٢، مرجع سابق.

(٣) الشريف الرضي: نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده. ج ٣ ص ٥٢٨، مرجع سابق.

(٤) عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية. ج ٢ ص ٤٨، مرجع سابق.

(٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ج ١ ص ٤٦، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٣.

البلاذري أن يزيد بن الوليد كتب إلى عامله على العراق أن يحفر نهراً حتى ولو أنفق عليه خراج العراق كله[1]. ومعروف مدى أهمية الأنهار في الزراعة والإنتاج الزراعي.

وقال ابن القيم: «وعلى الإمام أن يعمر الأرض من بيت المال من سهم المصالح، ولا يجوز إلزامهم بعمارتها من أموالهم فإن سألهم أن يعمروها من أموالهم، ويعتد لهم بما أنفقوا عليها من خراجها فرضوا بذلك جاز ولم يجبروا إلا أن يكون سهم المصالح عاجزاً عن ذلك»[2].

واتفق العلماء على أن الحكومة إذا أهملت في الزراعة بحيث تدهور الإنتاج الزراعي وتعطلت سقط الخراج[3].

إذن، المسؤولية متبادلة، وليس هناك قهر وظلم للمزارع في سبيل المصلحة القومية كما فعلت المذاهب الجماعية خاصة في تجربة روسيا.

وهكذا نلاحظ أن نظام الخراج ليس فقط قاصراً على النواحي التمويلية، فهو ليس أداة تمويل فحسب، إنه أداة استثمار بل وتوزيع كذلك، فهو يتدخل في البنيان الزراعي والتركيب المحصولي. ثم إنه يلزم الدولة والأفراد بالاستثمارات الزراعية الرأسية والأفقية. ثم إنه يؤمن للصناعة سوقاً متسعة حيث القوة الشرائية في أيدي المزارعين عالية نتيجة التزامهم بالإنتاج الأمثل. ومن جهة أخرى يوفر لها مدخلاتها بتكلفة زهيدة من مواد خام وغذائية كذلك يقدم لها من الأيدي العاملة ما تحتاجه نتيجة لما توفره الإنتاجية الزراعية المرتفعة.

إن خلاصة العبر الإنمائية المعاصرة أن ارتفاع الإنتاجية الزراعية يعد مدخلاً أساسياً للتقدم الاقتصادي. والخراج الإسلامي تكفل بمواجهة ذلك المطلب بما له من جوانب تمويلية واستثمارية مباشرة وغير مباشرة.

---

(١) البلاذري: فتوح البلدان. ص ٥١٥، مرجع سابق.
(٢) ابن القيم: أحكام أهل الذمة. ص ١١٧ ج ٢، مرجع سابق.
(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٥٠، مرجع سابق.

□ الخراج والضرائب الزراعية المعاصرة:

في هذه المرحلة من البحث نجد صورة الخراج قد وضحت أمامنا وبالتالي فمن الممكن التعرف على مدى تفوقه على الضرائب الزراعية المعاصرة.

ونحن نعي جيداً أن المقارنة الدقيقة تستدعي أن نتناول بالتفصيل نظم الضريبة الزراعية المعاصرة في العالم الإسلامي، ولكن ذلك فوق المستطاع في هذا الحيز من جهة ومعلوم جيداً للباحثين الاقتصاديين من جهة أخرى، ومن ثم فإن تناوله لن يقدم إسهاماً جديداً. ولذا فإننا نكتفي بذكر الخطوط العريضة وأهم ملاحظات الخبراء وفي ضوء ذلك نتبين مدى فعالية نظام الخراج.

بالرغم من تنوع أساليب الضريبة الزراعية في العالم الإسلامي إلا أنه يصدق عليها جميعاً أنها أساليب ضئيلة الفعالية في استئداء الفائض الزراعي، والحرص على تنميته. وقد قدمت دراسات جيدة في هذا الشأن على مستوى بعض الدول الإسلامية ومن ذلك تلك الدراسة القيمة التي قدمها الدكتور حامد عبد المجيد دراز بعنوان: إصلاح الضريبة الزراعية أساس التنمية الاقتصادية في مصر[1].

فإذا ما أخذنا نتائج تلك الدراسة كعينة لما عليه الضريبة الزراعية في العالم الإسلامي باعتبار أن مصر تعد من بين الدول الزراعية الإسلامية ذات النظم المالية المتقدمة، فإننا نجد صدق ما قلناه من ضآلة فعالية النظم الضريبية المعاصرة. فلقد بينت تلك الدراسة أن الضريبة الزراعية تراوحت نسبتها إلى متوسط الدخل السنوي للفدان ما بين ٣,٤، ٦,٢٪ خلال الفترةمن ١٩٥٢ حتى ١٩٦٤ وأن العبء الضريبي المطلق على الفدان خلال تلك الفترة لم يتجاوز ٢,٥ جنيه وقد وصل إلى نتيجة هامة وخطيرة هي أن الأرض الزراعية في مصر وهي أهم الموارد الاقتصادية يتم إعانتها من إيرادات الدولة[2] وقد أيدت تلك الدراسة دراسات أخرى[3].

---

(١) نشرته مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، ١٩٧٦.

(٢) د. حامد دراز: «إصلاح الضريبة الزراعية». ص ١٩٤ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الإقتصادية». ص ٤٢، مرجع سابق.

د. عبد الهادي النجار: «الفائض الاقتصادي». ص ٢٥٣، مرجع سابق.

كذلك فإنه من الملاحظ أن الضريبة الزراعية المعاصرة لا تتخذ من الناتج الزراعي الممكن وعاء لها وهذا مما يضعف آثارها وتأثيرها[1] عكس نظام الخراج.

ومن الأمور الجديرة بالاهتمام أن سيدنا عمر رضي الله عنه قد رفض أن تربط الفريضة المالية الزراعية على قطعة الأرض بمبلغ محدد من المال بغض النظر عن إنتاجيتها. فقد ناظر بعض دهاقين العراق «رؤساء القرى» وسألهم: كم كنتم تؤدون إلى الأعاجم في أرضكم؟ فقالوا سبعة وعشرين درهماً فقال: لا أرضى بهذا منكم[2].

يضاف إلى ذلك أن نظام الضريبة الزراعية المعاصرة لا يتضمن إلزاماً للحكومة بالقيام بالاستثمارات الزراعية التي يترتب عليها رفع الإنتاجية الزراعية، ومن ثم تزايد الفائض الزراعي. بينما في نظام الخراج نجد الإلزام الكامل بذلك، بحيث لو أهملت الحكومة في القيام بذلك سقط حقها في جباية الخراج[3].

وأخيراً فإننا نجد نظام الخراج يحقق ما يعتبره خبراء الاقتصاد مرتكزاً أساسياً لفعالية السياسة الضريبية وهو أن تحدث عبئاً ضريبياً يدفع المنتج الحدي إلى تلافي الخسائر وتحفز المنتج فوق الحدي إلى زيادة الإنتاجية، وتعاقب المنتج دون الحدي وتجبره على ترك الزراعة إلى نشاط آخر[4].

إذا كان الأمر على هذا النحو فإن مبادىء الرشد الاقتصادي تستدعي أن نقيم بين مؤسساتنا التمويلية مؤسسة الخراج. فكيف نقيمها؟ وما هي إمكانيات نجاحها؟ وما هي الصعوبات التي تواجه قيامها؟ على تلك التساؤلات يجيب المبحث التالي.

---

(١) د. السيد عبد المولى: «المالية العامة». ص ٣٧٨، مرجع سابق.

(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ١٢، مرجع سابق.

(٣) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ١٥٠، مرجع سابق.

(٤) د. حامد دراز: «إصلاح الضريبة الزراعية». ص ٢١٢، مرجع سابق.

المبحث الثالث:

بعث مؤسسة الخراج

إن إقامة مؤسسة الخراج فوق أنها مطلب إقتصادي فهو مطلب شرعي[1]. ومن جهة أخرى فإن نظامها الإسلامي يجعل منها مصدر تمويل متدرج من المستوى المحلي إلى المستوى القومي وحتى المستوى الإسلامي، ومن ثم فإن إقامتها في عصرنا هذا يجب أن يراعي هذه الطبيعة من جهة ويراعي واقع العالم الإسلامي حيث يتجزأ إلى وحدات سياسية من جهة أخرى. وأخيراً فإن إقامتها تتطلب إجراء ترتيبات معينة حيث يوجد حالياً نظم ومؤسسات ضريبية زراعية فهل ستكون هذه بديلاً أم مكملاً.

وفي المطالب التالية نتعرف على تلك الجوانب.

المطلب الأول:

ترتيبات قيام مؤسسة الخراج

□ **البعد الإسلامي في نظام الخراج:**

من تتبع النصوص والمواقف الإسلامية نجد أن حصيلة الخراج ينفق منها على المستوى المحلي كما ينفق منها على المستوى الإسلامي كله. ولا أدل على ذلك من قول عمر: «والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد وليأتين الراعي بصنعاء نصيبه من هذا الفيء ودمه في وجهه»[2]. وقوله لعمرو بن العاص

---

(١) الدليل أن تلك الفريضة قد ثبتت بالنص كما فهم عم رضي الله عنه. والنص القرآني الكريم يوضح أنها لكل المسلمين على مر العصور، كما سبق أن أشرنا.

(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٥٠، مرجع سابق.

حاكم مصر: «وفر الخراج وخذه من حقه، ثم عف عنه بعد جمعه فإذا حصل إليك وجمعته أخرجت عطاء المسلمين، وما يحتاج إليه مما لا بد منه ثم انظر فيما فضل بعد ذلك فإحمله إلي»[1].

من ذلك نجد أن حصيلة الخراج تمول الإنفاق المحلي أولاً ثم تمول الإنفاق على المستوى الإسلامي ثانياً، واليوم في ظل تجزؤ العالم الإسلامي إلى دول مستقلة فإن إقامة البعد الإسلامي في الخراج يتطلب قيام منظمة أو مؤسسة إسلامية تتولى مهام التمويل والاستثمار الزراعي. وتتولى القيام بالمسح الكامل للموارد الزراعية في العالم الإسلامي وتصنيفها ومقدار المستغل منها، ومدى فعالية استغلاله وتحليل المشاكل والصعوبات التي تواجه استغلال تلك الإمكانيات الزراعية الإسلامية. بحيث يكون أمامنا كباحثين وأمام الساسة بيانات شاملة يمكن في ضوئها إجراء البحوث وقيام المشروعات الزراعية. ويكون من مهامها في ضوء هذا المسح الشامل أن تتبنى إستراتيجية زراعية على المستوى الإسلامي تستهدف تأمين الغذاء للعالم الإسلامي وتحقيق أعلى مستوى من التصدير الزراعي الفعال الذي عن طريقه يمكن تمويل مختلف مشاريع التنمية. وعليها أن تقيم مشروعات استصلاح للأراضي القابلة للزراعة ثم زراعتها بما تراه مناسباً من أساليب كتقديم المعونات المادية والفنية والقروض وإقامة شركات زراعية متعددة الجنسية.

ويمكن أن تمول تلك المؤسسة عن طريق قروض ومعونات من بنك التنمية الإسلامي وكذلك من الإيرادات المتحصلة من الاستثمارات الزراعية التي قد تقوم بها أو تشارك فيها.

□ مؤسسة الخراج على المستوى القطري:

نظراً لوجود تنظيمات حكومية حالية تتوزع بينها المهام التي تقع على عاتق مؤسسة الخراج مثل مصلحة الضرائب ووزارة الزراعة والري واستصلاح الأراضي، وبنك التسليف الزراعي. إذ أن تلك الأجهزة تقوم بوظائف مؤسسة

---

(١) د. سليمان الطماوي: «عمر وأصول السياسة والإدارة الحديثة». ص ١٨٢، دار الفكر العربي، ١٩٦٩.

الخراج. وإذن فتثور أمامنا مشكلة الازدواجية في التنظيم إن أقيمت مؤسسة الخراج مع تواجد تلك الأجهزة. ومن جهة أخرى فإذا كانت تلك الأجهزة تتولى مهام مؤسسة الخراج فما المبرر لإقامتها وفي مواجهة ذلك فإننا نوضح النقاط التالية:

١ ـ العبرة بالوظيفة لا بالجهاز:

فما يجب أن يعنى به أن توجد وظيفة مؤسسة الخراج، وأن تؤدى بكفاية وفعالية سواء اختص بها جهاز واحد أو وزعت على عدة أجهزة وسواء أسمينا هذا الجهاز مؤسسة الخراج أو أي إسم آخر.

ومعنى ذلك ضرورة التركيز على وظيفة الخراج ثم اختيار أفضل تنظيم لأداء تلك الوظيفة بما يتلافى الازدواجية والتضارب.

٢ ـ الوظيفة الجبائية للخراج:

في ممارسة تلك الوظيفة عليها أن تعي حقيقة أساسية وهي أن الخراج ليس وظيفة مالية محددة تفرض على الزراعة وكفى وإنما هي أداة تستلزم الانتفاع ما أمكن بالانتاج الزراعي. وفي سبيل تحقيق تلك الوظيفة فإن عليها أن تنهض بالمهام والواجبات الآتية:

(أ) **مهمة مساحية**: وذلك بالقيام بعملية مسح شامل للأراضي الزراعية ما يزرع منها فعلاً وما يمكن زراعته[1]. لقد طلب عمر رضي الله عنه أن يمسح العامر والغامر من الأرض[2]. ويقصد بالعامر ما يزرع فعلاً وبالغامر ما تصله المياه، ومن ثم يمكن زراعته[3]. ثم تصنف الأراضي من حيث الجودة والخصوبة، ونظام الري والموقع ويحدد ملاك تلك الأراضي بحيث نجد أمامنا خريطة مفصلة للأراضي الزراعية وملاكها.

(ب) **مهمة زراعية**: ويقوم بها خبراء زراعيون، ومهمتهم تحديد أفضل تركيب

---

(١) النويري: «نهاية الأرب». ج ٨ ص ٢٤٨ ومابعدها.

(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ٤٠ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) ابن رجب: «الاستخراج». ص ٥٤ وما بعدها، مرجع سابق.

محصولي لتلك الأراضي بحيث يحدد لكل حوض أو قطعة مساحته والثمار التي تجود فيها وتنتج أعلى إنتاجية ممكنة. وما ذلك إلا تطبيق لما نادى به الإسلام حيث طلبت الدولة من عثمان بن حنيف مساحة الأرضي وتطريزها تطريز الديباج. وحيث قرر الفقهاء أن المعول عليه في الخراج هو أعلى إنتاج ممكن ومن يزرع الأدنى دون الأعلى فعليه خرا الأعلى.

(ج) **مهمة إقتصادية**: وتتناول تقدير الإنتاجية الزراعية من الناحية الاقتصادية في ضوء الانتاجية المادية ومستويات الأسعار والتكاليف الرشيدة لكل محصول حيث أن ذلك يمثل بعض المحددات التي يحدد في ضوئها الخراج.

(د) **مهمة مالية ضريبية**: وتتناول تقدير وربط الخراج على تلك المساحات في ضوء توجيهات الإسلام بشأن الخراج، وفي ضوء السياسة العامة الاقتصادية للدولة. وليكن شعارها «لا إجحاف بزارع ولا إجحاف بخزانة الدولة».

وقد تبين لنا أن نظام الخراج يتسع للعديد من الأساليب البديلة فيمكن أن يربط نقداً وأن يربط عيناً وأن يكون في شكل مقاسمة وأن يكون في شكل مبلغ معين.

فليس هناك أسلوب معين يجب اتباعه. وإنما يتبع الأسلوب الذي يحقق أكبر قدر من المصلحة، وقد اتفق الفقهاء على أن المعول عليه هنا هو الطاقة منظوراً فيها إلى الجانب الأمثل والجانب الواقعي فهي الطاقة المثلى الواقعية. وليست طاقة خيالية كما أنها ليست أي طاقة مهما تدنيت.

وفي ضوء هذا يحدد مقدار الخراج ويعلن للزارعين في قراهم بحيث يكونوا على بينة كاملة بالمطلوب منهم. ثم يحصل بالطرق الضريبية المتعارف عليها في الأوقات المناسبة.

٣ - إتفاق حصيلة الخراج:

إذا ما طبق نظام الجباية على الوجه الصحيح فإنه يتوافر قدر طيب من

الفائض الاقتصادي الزراعي والتوجيهات الإسلامية بشأن إنفاق هذا الفائض تقضي بتوجيه جزء أساسي منه للاستثمارات الزراعية لشق الطرق، والترع، وتطهير المصارف، وإقامة القناطر، وتأمين المبيدات، والأسمدة، والبذور المنتقاة التي تدر أعلى إنتاجية ممكنة. كما يوجه جزء منه لمد الفلاحين بالقروض الحسنة[1] وإقامة الإرشاد الزراعي، وكل ما يلزم القرية من مرافق وخدمات. كذلك يوجه جزء من هذا الفائض لإحياء أراض جديدة واستزراعها وإقطاعها لمن يقدر على زراعتها.

خلاصة القول أن الإسلام يؤكد على الاهتمام بالاستثمارات الزراعية على اختلاف أنواعها حتى يظل الفائض الزراعي متزايداً يمول مختلف قطاعات الاقتصاد القومي. وقد قال في ذلك الإمام علي لنائبه على حكم مصر: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلاً»[2]. وهذا التوجيه الإسلامي الصائب ينادي به اليوم خبراء الاقتصاد، ويؤكدون على ضرورة أن تعيد حكومات العالم النامي ــ ومنها العالم الإسلامي ــ موقفها من الزراعة، وأن تقدم لها من الاستثمارات ما يمكنها من أداء مهامها. ويذهب بعضهم إلى حد اعتبار الإنفاق على الزراعة يحقق عائداً أكبر مما يأتي به أي إنفاق آخر[3]، وليس من المهم بعد ذلك أن يقوم بتلك المهام جهاز جديد أو أن تتولى القيام بها الأجهزة القائمة فالعبرة بوجود الوظيفة بغض النظر عمن يقوم بها وطبيعته.

---

(١) أبو يوسف: «الخراج». ص ١١٩، مرجع سابق.
النويري: «نهاية الأرب». ج ٨ ص ٢٥١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) الشريف الرضي: «نهج البلاغة». ج ٤ ص ٥٢٨، مرجع سابق.

(٣) د. إسماعيل شلبي: «التكامل الإقتصادي الإسلامي». ص ٢١١، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

الآفاق التطبيقية

في نهاية بحثنا للخراج طالبنا بضرورة الاستفادة بالنظام الإسلامي الذي قام عليه لتعبئة الفائض الزراعي وتناولنا الخطوط العريضة لكيفية تحقيق ذلك.

ولا شك أن التطبيق يتوقف على إمكانيات ومقومات من جهة وعلى التغلب على ما قد يثار من مشاكل وصعاب من جهة أخرى. وفي الفقرات التالية نعرض لتلك المسائل.

□ **إمكانيات ومقومات قيام الخراج:**

أولاً: لو نظرنا إلى العالم الإسلامي ككل فإننا نجده منطقة إمكانيات زراعية تكفي لو أحسن استغلالها لسد حاجة العالم الإسلامي من المنتجات الزراعية ويفيض منها قدر كبير يستفاد منه في التصدير(١).

ولو نظرنا من جهة إلى مدى التفاوت بين الإمكانيات الزراعية وبين الانجاز الفعلي منها لتبين لنا طبقاً لدراسات أجريت بهذا الصدد أن الفرق كبير بين الإمكان وبين الإنجاز، ففي المساحة المحصولية فقط نجد المزروع منها فعلاً هو ٢٤٢ مليون هكتار من مساحة قدرها ٩٥٨ مليون هكتار صالحة للزراعة(٢). ولو نظرنا على مستوى الإنتاجية سواء بالنسبة للوحدة الزراعية، أو بالنسبة للعامل لزراعي فإننا نجد أن الدراسات المتخصصة أشارت إلى أنها في العالم الإسلامي دونها بكثير في العالم المتقدم، بل دونها بكثير فيما لو نظمت الزراعة التنظيم الرشيد(٣). ومعنى ذلك كله توافر الإمكانية لنجاح نظام الخراج.

ثانياً: ولو نظرنا للإمكانيات الزراعية من جهة مدخلاتها البشرية فإننا

---

(١) د. محمد فؤاد الصراف: «مسؤولية البنوك الإسلامية وتحديات التنمية». ندوة البنوك الإسلامية عن التمويل بالمشاركة والاستثمار.

(٢) د. إسماعيل شلبي: «التكامل الإقتصادي». ص ٢١٣، مرجع سابق.

(٣) د. أحمد إبراهيم: «جوانب من الزراعة المصرية». بحث مقدم للمؤتمر الثالث للاقتصاديين المصريين، جمعية الاقتصاد، ١٩٧٨.

نجد على المستوى الإسلامي الأيدي العاملة الزراعية، ونجد المهارات والخبرات الزراعية بالقدر الذي يمثل على الأقل الحد الأدنى لقيام تنظيم زراعي جيد بالإضافة إلى الخبرات الضريبية والأجهزة القائمة منها.

أما عن التمويل فإن العالم الإسلامي ككل يمتلك من الفائض المالي ما يمكنه من قيام إستثمارات زراعية ضخمة في البلاد التي تتوافر فيها الموارد الزراعية. بل لقد اعتبر أحد الخبراء توافر تلك الموارد الزراعية يمثل مجالاً وأميناً لامتصاص الجزء الأكبر من فائض الأموال الإسلامية التي أصبح استثمارها عالمياً بشكل مجزي يمثل تحدياً يتزايد يوم بعد يوم[1].

□ **مشاكل وصعوبات:**

إن البحث العلمي الجاد عليه أن يمتلك التبصر الكافي بما يواجه قيام سياسة أو نظام ما من مشاكل وصعوبات حتى يتعرف على الفعالية من جهة، وعلى كيفية مواجهة تلك المشاكل من جهة أخرى، ونحن في تناولنا للخراج ومطالبتنا بضرورة قيام مؤسسته فإننا نعي جيداً ما يواجه ذلك من صعوبات متنوعة، بعضها يرجع إلى تفتت الأجهزة التحويلية التي يتعدى نطاقها الوحدات السياسية الإسلامية، وبعضها يرجع إلى قيام تنظيمات ضريبية معاصرة بأجهزتها وفلسفتها ومن ثم فإن من الصعب أن تعاد صياغتها من جديد على فلسفة مغايرة.

ولكن ذلك لا يقف حجر عثرة في طريق التطبيق فمن الممكن التغلب على تلك الصعاب ما دامت الإمكانية قائمة، وما دام الواقع يحتم ذلك.

□ □ □

---

(١) د. علي لطفي: «أفكار أساسية للمناقشة حول التنمية الاقتصادية للبلاد العربية والإسلامية». بحث مقدم لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة التي أقيمت بجدة تحت إشراف إتحاد البنوك الإسلامية.

الفَصلُ الثَالِث

الفائض في المشروعات العامة والضرائب

من مصادر التمويل الإسلامية ما تحققه المشروعات العامة من فوائض تستخدمها الدولة في تمويل مختلف الاستثمارات وكذلك ما تقوم به الدولة من فرض ضرائب على القادرين عندما تعجز المصادر الأخرى عن النهوض بعمليات التمويل.

وفي المبحثين التاليين نتناول هذين المصدرين التمويليين من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي مقـارناً بما عليه الاقتصاد الوضعي.

المبحث الأول: الفائض في المشروعات العامة.

المبحث الثاني: الضرائب في الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الأول:

الفائض في المشروعات العامة

□ **المشروع العام في الاقتصاد الوضعي:**

يقصد بالمشروع العام ملكية الحكومة وقيامها بالمشروعات الصناعية والزراعية والمالية والتجارية[1]. وقد تنوعت مواقف الاقتصاد الوضعي من المشروع العام ودوره في الاقتصاد القومي تبعاً للفلسفة الاقتصادية التي يسير عليها. ويمكن أن نميز هنا بوجه عام بين ثلاثة اتجاهات:

إتجاه يقصر دور المشروع العام على إقامة البنية الأساسية والصناعات الأساسية في المراحل الأولى من مراحل التنمية، على أن ينسحب من المساهمة المباشرة من ميدان تلو الآخر متى ما استطاعت المشروعات الخاصة أن تمسك بزمام الموقف. وهذا ما طبقته اليابان. إذلم يقتصردور الحكومة فيها على القيام بالاستثمار في البنية الأساسية. بل كانت تعتبر المنظم الأساسي في كثير من المشروعات الصناعية، ولا تتخلى عنها إلا بعد استقرارها وتحقيقها للربحية المعقولة[2].

والاتجاه الثاني يتمثل في التركيز على المشروع العام لا على أنه مرحلة انتقالية بل على أنه التنظيم الأساسي المستمر والذي يسود الاقتصاد القومي.

أما الاتجاه الثالث فهو يرجع إلى قيام المشروع العام والمشروع الخاص معاً بالاستثمار في القطاعات الاقتصادية مع وجود تناسق بينهما، ويعتبر هذا الاتجاه هو الاتجاه السائد حالياً في الدول النامية، وهو أكثر النماذج صلاحية لها[3].

---

(١) أ. هـ. هانسون: المشروع العام والتنمية الاقتصادية. ص ١٩٢، مرجع سابق.

(٢) أ. هـ. هانسون: المشروع العام والتنمية الاقتصادية. ص ١٩٢، مرجع سابق.

(٣) د. محمود نور: التخطيط الاقتصادي. ص ٧٦، مرجع سابق.

وهكذا نجد أن المشروع العام له دوره الاقتصادي، ومن ثم فإن إيراداته تمثل مصدراً أساسياً من مصادر التمويل في البلاد التي يظهر فيها. وتعرف تلك الإيرادات في الفكر المالي المعاصر بالإيرادات الاقتصادية للدولة[1] وذلك في مواجهة الإيرادات التقليدية لها والمعروفة بالإيرادات السيادية.

□ **المشروع العام في الاقتصاد الإسلامي:**

من المعروف أن الإسلام هو شريعة ومبادىء وأصول. وتطبيقها يتم تدريجياً حسب نشوء كل حالة وواقعة، ومن ثم فإن الواقع الذي عاشته الدولة الإسلامية في صدر حياتها لم تظهر فيه من الاعتبارات ما يلزم الدولة بإيجاد المشروعات العامة الاقتصادية، ومع ذلك فلم يخل من تطبيقات يمكن إدخالها في هذا المجال، ومن ذلك ما قام به الرسول صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدون من بعده بإيجاد ما يعرف إسلامياً بالحمى. ومعروف أن تلك العملية هي قيام الدولة بتحديد مساحة من الأرض وجعلها خاضعة لهيمنة الدولة وإشرافها في الاستفادة منها بعد أن كانت أرضاً مباحة، لكل فرد أن يستفيد منها ومن المعروف إسلامياً أن الحمى لم يكن في أرض غير ذات نفع، وإنما كان في أرض ذات مراعي وخصب فقد حمى الرسول صلى الله عليه وسلم العقيق. وهو موضع ينتقع فيه الماء فيكثر فيه الخصب. إذن هذه العملية يمكن اعتبارها باكورة قيام المشروعات العامة الاقتصادية في الإسلام فهي عامة من حيث أنها ملك للدولة، وهي مشروع اقتصادي من حيث إنها منتجة للكلأ والمرعى، وهي مواد ضرورية للاستهلاك الحيواني فهي مشروع منتج، والدولة تتحكم في توزيع منتجاته بما يحقق المصلحة العامة كسد احتياجات الفقراء أو الإنفاق على المصالح العامة التي يستفيد من وجودها كل الأفراد مثل نفقات الدفاع[2].

---

(١) د. عبد المنعم فوزي: المالية العامة والسياسة المالية. ص ٨٧، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢.

(٢) أبو عبيد: الأموال. ص ٤١٧، مرجع سابق، الماوردي: الأحكام السلطانية. ص ١٨٥، مرجع سابق.
أبو يوسف: الخراج. ص ١١٣، مرجع سابق، ابن قدامة: المغني. ج ٥ ص ٥٨٠، مرجع سابق.
د. حسن الشاذلي: الاقتصاد الإسلامي. ص ١١٨، وما بعدها، مرجع سابق.

ومن الناحية النظرية أو بعبارة أصح من حيث الأصول والمبادىء فإن الإسلام يقر قيام مشروعات عامة اقتصادية فهناك الأراضي المملوكة للدولة والمملوكة لعامة المسلمين من حق الدولة أن تقيم فيها مشروعات زراعية عامة[1].

كذلك فهناك قطاع المعادن وقد عرفنا أن الفقه الإسلامي يميل في عمومه إلى أنها ملك عام للمسلمين، ومن حق الدولة أن تستغلها بنفسها بما يحقق المصلحة للمسلمين، ولها أن تقطعها للقطاع الخاص اقطاع استغلال نظير مقابل يعود على الخزانة العامة للدولة تمول به مختلف مشروعاتها ونفقاتها، مع مراعاة ضرورة أن يظل هذا القطاع تحت سيطرة الدولة لأنه يمثل حاجة عامة وهامة لسائر المسلمين. وفي ضوء المعطيات الاقتصادية المعاصرة فإن الأسلوب الذي قد يكون أفضل لاستغلالها هو قيام المشروعات العامة عليها حتى تضمن الدولة استغلالها الاستغلال الأمثل وتوزيع ناتجها بعدالة على مختلف الأفراد ولتمول به استثماراتها[2].

فإذا ما قامت مشروعات زراعية عامة وكذلك مشروعات صناعية عامة فإن ذلك يستدعي قيام مشروعات تجارية تباع فيها تلك المنتجات، وتشتري مستلزمات إنتاجها. ومعنى ذلك قيام مشروعات عامة تجارية.

يضاف إلى ذلك كله أن هناك اتفاقاً بين العلماء على أنه يجب توفير كل ما يحتاجه المجتمع من صناعات وحرف وخدمات. حيث إن ذلك يدخل ضمن ما يعرف بالفروض الكفائية[3]. وقد أوضح العلماء أن فرض الكفاية يمثل مسؤولية تضامنية بين الدولة والقادرين عليه، فإذا قام به القادرون فيها وإلا

---

(١) د. عيسى عبده: النظم المالية في الإسلام. ص ٧٤، الناشر معهد الدراسات الإسلامية. القاهرة ١٩٦٥.

(٢) محمد باقر الصدر: اقتصادنا. ص ٦٢٧، مرجع سابق.

(٣) ابن تيمية: الفتاوى. ج ٥ ص ٧٤ وما بعدها، مرجع سابق، وانظر لابن تيمية الحسبة، ص ١٩، مرجع سابق.

تدخلت الدولة وألزمتهم إن كان ذلك ممكناً أو قامت هي بتنفيذه[1]. ومعنى ذلك أن المشروعات الاقتصادية العملاقة والتي تمثل حاجة ملحة لتقدم الاقتصاد، ولا يقبل عليها الأفراد عادة لضخامة أعبائها أو لقلة عوائدها، هذه المشروعات تصبح إحدى مسؤوليات الدولة الأساسية.

هذه كلها اعتبارات تمثل السند الشرعي لقيام المشروع العام في الاقتصاد الإسلامي. ومنها نتعرف على أهداف تلك المشروعات وضوابطها.

من أهم أهداف تلك المشروعات أن تؤمن حاجات المجتمع من سلع وخدمات، كذلك، فعن طريقها تؤمن مصدراً أساسياً للتمويل تغطي به بعض نفقاتها وذلك ما تقوم به من استثمارات تدر عائداً اقتصادياً.

وعلى الدولة أن تعي جيداً أنها مأمورة بتثمير مال بيت المال بأي وجه يتهيأ[2]. كذلك فإن من أهداف تلك المشروعات تثبيت الأسعار واستقرارها، وذلك لما تتمتع به منتجات القطاع العام من مواد أولية أو سلع نصف مصنعة تؤثر في أسعار المنتجات النهائية[3].

وأهم ما يقدمه الاقتصاد الإسلامي من حدود وضوابط على المشروعات العامة فيما يتعلق بموضوع بحثنا هذا أن يلتزم بما تلتزم به المشروعات الخاصة من حيث منع التغالي في الأسعار ومنع الاحتكار إلا إذا دعت له المصلحة العامة، وعدم التلاعب في جودة السلع والخدمات، كذلك فإن عليها أن تتحرى قدر وسعها إقامة وتسيير تلك المشروعات على أسس اقتصادية سليمة مستهدفة تحقيق أكبر قدر من المصلحة العامة.

---

(١) الجويني: غياث الأمم، ص ١٥٥، مرجع سابق.
ابن القيم: الطرق الحكمية، ص ٢٨٨ وما بعدها.
د. عبد السلام العبادي: الملكية في الشريعة الإسلامية. ج ٢ قسم أول، ص ٤١٩، مرجع سابق.

(٢) ابن نجيم: البحر الرائق. ج ٢٨ ص ٥٤٧، مرجع سابق.

(٣) د. محمود نور: التخطيط الاقتصادي. ص ٧٧، مرجع سابق.

□ موقف بعض المفكرين المسلمين من المشروعات العامة:

مع أن أصول الاقتصاد الإسلامي لا تأبى قيام المشروعات العامة إلا أن بعض علماء المسلمين الذين كان لهم دور في الفكر الاقتصادي قد حذروا من وجود مثل تلك المشروعات ومن هؤلاء: جعفر الدمشقي وابن خلدون وابن الأزرق. وقد اعتمدوا في موقفهم هذا على ما يمكن أن تحدثه تلك المشروعات من مضار اقتصادية التي منها:

(أ) احتكار الدولة للأسواق، إذ لا يقدر أحد أن يزيد على السلطان في حال الشراء ولا يمنع من تحكمه في البيع ولذلك قيل إذا شارك السلطان الرعية في متاجرهم هلكوا[1]، ومرجع ذلك ما تتمتع به الدولة من نفوذ اقتصادي وتنفيذي لا يتحقق لدى الأفراد «فإن الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجودهم أو تقرب. وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته»[2].

(ب) ثم إن قيام الدولة بذلك يناقض مقصودها فهي تستهدف المزيد من الإيرادات في حين أنها بذلك تقلل من إيراداتها حيث تقل الضرائب وغيرها من مصادر الإيراد العام. وفي ذلك يقول ابن خلدون «فإذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة وقعد التجار عن التجارة ذهبت الجباية جملة أو دخلها النقص المتفاحش وإذا قايس السلطان بين ما يحصل له من الجباية وبين هذه الأرباح القليلة وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل»[3].

هذه هي باختصار أهم الاعتبارات وراء إدانة المشروعات العامة من هؤلاء المفكرين والتي جعلت بعضهم يعتبرها من أعظم الآفات المضرة بالرعية المفسدة للجباية[4].

---

(١) جعفر الدمشقي: الإشارة إلى محاسن التجارة. ص ٦١، مرجع سابق.

(٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون. ص ٢٨١، مرجع سابق.

(٣) ابن خلدون: نفس المصدر. ص ٢٨٢.

(٤) ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك. ج ١ ص ٢٠٨، مرجع سابق.

وبتمحيص القول وتحرير محل النزاع لا نجد الخلاف بين موقف هؤلاء. والموقف الذي ينبثق من مبادىء الإسلام خلافاً كبيراً. فما يقول بإقامة المشروعات العامة وما يقول بإدانتها ينظر إلى المصلحة والمفسدة. والجميع يستهدف المصلحة ودفع المفسدة. ونحن نؤمن بأن المشروعات العامة إذا ترتب عليها ما تخوف منه ابن خلدون ومدرسته فإنها تصبح سلوكاً اقتصادياً غير رشيد، ومن ثم فلا تقام إذ هي ليست بديلاً للمشروع الخاص، وإنما هي مكملة له. وما نقول به الآن لا نخالف فيه ابن خلدون فنحن نقول بأن المشروعات العامة سوف تكون في مجالات وصناعات لا تتنافس فيها مع المشروعات الخاصة، وإنما في الحقيقة هي مجالات لا تقدم عليها المشروعات الخاصة مع ضرورتها للمجتمع.

المبحث الثاني:

الضرائب في الاقتصاد الاسلامي

تؤدي الضريبة دوراً أساسياً في الاقتصاد القومي بغض النظر عن المذهب الذي يدين به حتى في الاقتصاد الاشتراكي، حيث تسود الملكية العامة، ومع ذلك نجد الضريبة تكون أحد المصادر الأساسية للتمويل[1].

وبالبحث في أصول الاقتصاد الإسلامي فقد وجدناه يحتوي على اعتراف صريح بأهمية الضريبة كأداة تمويلية لا غنى عنها في ظل الأوضاع العادية. وقد جاءت نظرته لها من منطلقات جعلتها ضريبة مميزة ولها طابعها الخاص.

وفي هذا المبحث نؤصل شرعية الضريبة، ونعرض لمواقف بعض المفكرين المسلمين منها، ثم نعرض لضوابطها وآثارها وموقعها في هيكل التمويل الإسلامي وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول:

السند الشرعي للضريبة ومواقف العلماء منها

□ **القرآن والسنة ينصان على وجود حقوق مالية سوى الزكاة:**

قال تعالى: ﴿ليس البرَّ أن تُولوا وجوهَكُم قبلَ المشرقِ والمغربِ ولكنَّ البرَّ من آمنَ باللّهِ واليومِ الآخِرِ والملائكةِ والكتابِ والنبيين وآتى المالَ على

---

(1) د. أمين عبد الفتاح سلام: السياسة الضريبية للدول المتخلفة، ص٢٣٣، وما بعدها، دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

د. محمود نور: أسس ومبادىء المالية العامة. ص ٢٩١، مرجع سابق.

حُبِّه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة. . .﴾[1] الآية. في الآية الكريمة نجد أن نسقها وذكرها لإيتاء المال ثم بعد ذلك إيتاء الزكاة من جهة، كما أن محتوياتها من إيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وإقام الصلاة من جهة أخرى، كل ذلك يؤكد أن إيتاء المال حق مفروض، وليس مستحباً. كما أنه مغاير للزكاة، ومكمل لها، وليس منسوخاً بها. . . وهذا ما فهمه من الآية جمهرة أئمة المفسرين[2].

وفي الحديث الشريف قال صلى الله عليه وسلم: «إن في المال حقاً سوى الزكاة». . .ثم تتلى هذه الآية الكريمة المذكورة[3]. وقد أيد ابن حزم موقف من يرى أن في المال حقاً سوى الزكاة قائلاً: ومن قال إنه لا حق في المال غير الزكاة فقد قال الباطل ولا برهان على صحة قوله لا من نص ولا إجماع»[4].

«وعن أنس قال أتى رجل من تميم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله أني ذو مال كثير وذو أهل ومال وحاضرة فأخبرني كيف أصنع وكيف أنفق؟ فقال صلى الله عليه وسلم: تخرج الزكاة من مالك فإنها طهرة تطهرك. وتصل أقاربك، وتعرف حق المسكين والجار والسائل»[5] فقد جمع الحديث الشريف بين الزكاة وبين حقوق مالية أخرى.

---

(١) سورة البقرة: الآية رقم ١٧٧.
(٢) الطبري: جامع البيان. ج ٢ ص ٥٦ وما بعدها، مرجع سابق.
القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج ٢ ص ٢٤١، مرجع سابق.
الرازي: التفسير الكبير. ج ٥ ص ٤١ وما بعدها، مرجع سابق.
ابن الجوزي: زاد المسير. ج ١ ص ١٧٨، مرجع سابق.
(٣) رواه الترمذي: انظر ابن الأثير: جامع الأصول. ج ٦ ص ٤٥٤، مرجع سابق.
(٤) ابن حزم: المحلى. ج ٦ ص ٥٤، مرجع سابق.
وكذلك قال أبو عبيد: الأموال. ص ٤٩٦، مرجع سابق.
(٥) رواه أحمد وقال الحافظ المنذري: رجاله رجال الصحيح. الترغيب والترهيب، ج ١ ص ٥١٦، مرجع سابق.

من هذه النصوص الإسلامية نجد أن في المال حقوقاً اجتماعية غير الزكاة. يضاف إلى ذلك أن السنة النبوية العملية قد أكدت ذلك، فقد كان صلى الله عليه وسلم، عندما تنزل نازلة يدعو القادرين إلى البذل فكانوا يلبون سراعاً، وقد صور لنا ذلك أبلغ تصوير إمام الحرمين في رده على من لا يجيز الضريبة بحجة أن الرسول صلى الله عليه وسلم، ما عملها فيقول «وأما ما ادعوه من أن الرسول صلى الله عليه وسلم، كان لا يأخذ إلا وظيفة حاقة ــ مستحقة ــ في أوقات حلولها أن يستقرض فهذا ذلل عظيم فإنه كان إذا حاول تجهيز جند أشار على المياسير من أصحابه بأن يبذلوا فضلات أموالهم والأقاصيص المأثورة المشهورة في ذلك بالغة مبلغ التواتر. وكانوا رضي الله عنهم يبادرون اتسام مراسم الرسول صلى الله عليه وسلم، على طواعية وطيب أنفس ويزدحمون على امتثال الأوامر. . .»[1].

□ **القواعد الأصولية تقضي بفرض الضريبة في بعض الحالات:**

ومن تلك القواعد ارتكاب أخف الضررين «تفويت أدنى المصلحتين تحصيلاً لأعلاهما» «يتحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام»[2] وغير ذلك من القواعد التي إذا حكمناها في موضوعنا هذا اقتضت فرض الضرائب في بعض الحالات إذا ما ترتب عليها تحقيق مصلحة عامة للمسلمين. وقد طبق تلك القواعد علماؤنا في الماضي وخرجوا بجواز بل بوجوب فرض الضرائب في بعض الأحوال. واليوم يصدق ذلك من باب أولى لتزايد النفقات وعجز الإيرادات العامة الأخرى، ومن ثم فإن عدم فرضها يعرض المجتمع للتدهور والاضمحلال والزوال وهذه مفسدة لا تضاهيها أي مفسدة مالية أخرى[3].

---

(١) الجويني: غياث الأمم. ص ٢٠٥، مرجع سابق.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر. ص ٨٧ وما بعدها، مرجع سابق.
السيوطي: الأشباه والنظائر. ص ٩٦، مرجع سابق.

(٣) د. يوسف القرضاوي، ج ٢ ص ١٠٧٥، مرجع سابق.
د. محمود نور: أسس الملكية ومبادىء المالية العامة. ص ٢٩٣، ٢٩٤، مرجع سابق.
د. عبد السلام العبادي: ج ٢ قسم ١ ص ٢٨٨، مرجع سابق. =

□ **موقف علماء المسلمين من فرض الضريبة:**

إن مبدأ «في المال حق سوى الزكاة» الذي يعني ثبوت حقوق مالية اجتماعية غير الزكاة عند الحاجة قد ثبت في صدر الإسلام. ولم تستدع الظروف التي كانت سائدة فرض ضرائب على الأغنياء كترجمة لهذه الحقوق حيث إنه قد ترجم في البذل والإنفاق على نطاق واسع كما أن مصادر الإيرادات الأخرى من فيء وغنيمة كانت تغدق على الخزانة مالاً وفيراً. ولكن الظروف أخذت في التغير فزادت النفقات وقلت مصادر الإيرادات العامة الأخرى، وشح القادرون بالبذل. ومن ثم فقد طرحت المسألة نفسها على بساط البحث طرحاً جديداً تبلور في هذا التساؤل: هل من حق الحاكم أن يفرض ضرائب على الأغنياء ليواجه بعض النفقات العامة التي عجزت الإيرادات الأخرى عن تغطيتها؟

وقد أجاب على هذا التساؤل العديد من العلماء سواء في صورة بحث وتحليل نظري موسع ومؤصل أو في صورة فتوى في مواجهة حالات عملية. ونكتفي هنا بتناول أهم ما قدمه المساهمون منهم في هذا المجال.

(أ) إمام الحرمين وموقفه من الضرائب:

كان من أسبق العلماء الذين تناولوا هذا الموضوع بالبحث المفصل رغم أن الشائع والمعروف لدى المعاصرين أن الغزالي والشاطبي كانا من أسبق من تكلم في هذا الموضوع من علمائنا. ولكن البحث أثبت أن إمام الحرمين الجويني قد سبقهما فهو أستاذ الغزالي. ومن يقرأ كتابه «غياث الأمم» ويقرأ للغزالي «شفاء الغليل» والمستصفى فإنه لا يجد للغزالي سوى إعادة صياغة عبارات وحجج أستاذه الجويني. كذلك فمن الملاحظات أنه قد تبين لنا أن الجويني قد سبق ابن حزم الذي اشتهر لدى المعاصرين بموقفه من حقوق الفقراء لدى الأغنياء. فقد فصل القول في ذلك مؤصلاً ومفصلاً، ومن عباراته في ذلك: «وأما سد الحاجة والخصاصات فمن أهم المهمات... إذا بنينا على غالب الأمر في

= د. محمد شوقي الفنجري: الإسلام والضمان الاجتماعي. ص ٧٥ وما بعدها، مرجع سابق.

د. عبد العزيز العلي النعيم: نظام الضرائب في الإسلام، ص ١٥١، مرجع سابق.

العادات وفرضنا انتفاء الزمان عن الجوائح والعاهات وضروب الآفات، ووفق المثرون والمؤثرون لأداء الزكوات انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات. . . فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك وجود فقراء محتاجين لم تف الزكوات بحاجاتهم فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله. فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رم ما استرم من أموالهم من الجهات التي سيأتي شرحنا لها إن شاء الله. فإن لم يبلغهم نظر الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى رفع الضرر عنهم. وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم وباءوا بأعظم المآثم، وكان الله طليبهم وحسيبهم. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيتنّ ليلة وجاره طاو» وإذا كان تجهيز الموتى من فروض الكفايات فحفظ مهج الأحياء وتدارك حشاشة الفقراء أتم وأهم»[1].

إذن كان الجويني بحكم سبقه الزمني لابن حزم متقدماً عليه في طرح هذا الموضوع الاقتصادي الاجتماعي الهام. نعود إلى موقف الجويني «إمام الحرمين» من شرعية الضرائب. لقد قال بجوازها بل بوجوبها بناء على الاعتبارات التالية:

١ ـ فروض الكفاية واجبة أساساً على القادرين، فإذا لم يكن هناك حاكم لهم وجب عليهم القيام بتلك الفراض دون تأخير أو انتظار من بعضهم لبعض. فإذا وجد الحاكم فإن الأمر لا يتغير حيث يظل التكليف متجهاً إلى كل قادر، وكل ما في الأمر أن الحاكم ينوب عنهم في تنفيذ تلك الفرائض وإقامتها بأموال القادرين وجهودهم، يقول الجويني: «والدليل على التوظيف[2]، فرض الضرائب إنا لو فرضنا خلو الزمان عن مطاع

---

(١) إمام الحرمين: الجويني. «غياث الأمم». ص ١٧٢، ١٧٣، مرجع سابق.

(٢) شاع التعبير عن فرض الضرائب بعبارة التوظيف. والتعبير عن تلك الفرائض بالوظائف جمع وظيفة وبالكلف السلطانية وبالنوائب السلطانية. والشائع بكثير هو التوظيف والوظيفة أنظر القاموس المحيط باب الفاء فصل الواو والمعجم الوسيط، ج ٢ ص ١٠٥٤. والمبسوط، =

لوجب على المكلفين القيام بفرائض الكفايات من غير أن يرتقبوا مرجعاً فإذا وليهم إمام فكأنهم ولوه أن يدبرهم تعييناً وتبييناً فيما كان من وظائفهم فوض. ولولاه لأوشك أن يتخاذلوا، ويحمل البعض الأمر فيه على البعض. ثم تنسحب المآثم على كافتهم، والإمام القوات يدفع التخاذل والتغالب» ثم يواصل قائلاً. . . «والذي يجب التعويل عليه أن كل واقعة وقعت في الإسلام تعين على ملتزمي الإسلام أن يقيموا أمر الله فيها إما بأنفسهم إذا فقدوا من يليهم أو بأن يتبعوا أمر واليهم. . . والمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام»[1] أليس القول بأن أساس الضريبة المعاصرة هو التضامن الاجتماعي قريباً من هذا إن لم يكن منبثقاً منه مع تميز قول الجويني بالتزامه الإسلامي.

٢ ـ قصور مصادر الإيرادات الإسلامية الأخرى عن تغطية شتى جوانب النفقات العامة. كما أنها لم تخلق أساساً لهذا الهدف ولم يقصد الإسلام إلى إقامة المرافق والاستثمارات عليها خاصة المغانم. ولا بد إذن من وجود مصدر تمويل دائم ومستمر «لأن الإمام لا بد له من الاعتصام بأوثق عصام على مر الأيام ووزير الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط والحفظ في اللحظ بعد اللحظ»[2].

٣ ـ تطبيق القواعد الأصولية التي منها ارتكاب أخف الضررين. وفي ذلك يقول «ولو عدم الناس سلطاناً يكف زرعهم وضرعهم عادية الناجمين وتوثب الهاجمين لاحتاجوا في إقامة حراس من ذوي البأس إلى أضعاف ما رمزنا إليه»[3] ويقول: «وفي أخذ فضلات من أموال رجال تخفيف أعباء عنهم وأثقال. وإقامة دولة الإسلام على أهبة الاستقلال في أحسن

= ج ٣ ٦٢٥، وغياث الأمم، ص ٢٥، والدرر الأحكام، ج ١ ص ٢٩٥، والفتاوى لابن تيمية، ص ٢٦٤ ج ٢٩، مرجع سابق.

(١) الجويني: غياث الأمم. ص ٢٠٣.

(٢) الجويني: نفس المصدر. ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٠٨.

حال، ولو لم يتدارك الإمام ما استرم من سور الممالك لأشفى الخلائق على ورطات المهالك، وتلك خصلة لو نمت لأكلت ولا ألمت. ولكان أهون فائت فيها أموال الأغنياء، وقد يتعداها إلى إراقة الدماء وهتك المستور وعظائم الأمور»(١).

من ذلك نجد أن الإمام الجويني قد تناول فرض الضرائب في الإسلام وقد ركز في بحثه على التأصيل والتدليل الشرعي، وإن كان لم يخل بحثه من تناول لضوابط الضريبة. من ضرورة أن تكون بقدر الحاجة، وأن توجه لإنفاق عام تتطلبه مصلحة المجتمع. ومن ذلك قوله «فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام ليبتني في كل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثل مفخراً وعزاً، ولكن توجه لدرور المؤن على ممر الزمن فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كف طلبته على الموسرين... فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية»(٢) فالضريبة في الإسلام عمل وظيفي يجب أن يلتزم به.

(ب) **الإمام الغزالي وموقفه من الضرائب:**

خلاصة قوله أنه في بعض الحالات يصبح فرض الضريبة على الأغنياء مسألة لا غنى عنها. وذلك عندما تقصر الإيرادات الأخرى عن تغطية شتى النفقات العامة المطلوبة. ومن عباراته في ذلك «فأما لو قدرنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك بعد اتساع رقعته وانبساط خطته، وخلا بيت المال عن المال. فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال»(٣).

وقد ركز على ضوابط الضريبة الإسلامية فأشار إلى ضرورة كونها عادلة بين الأغنياء ولا يحملها فريق دون آخر حتى تكون هينة ومستقرة فيقول: «ثم إليه النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار كي لا يؤدي تخصيص

---

(١) الجويني: غياث الأمم. ص ١٩٩.
(٢) نفس المصدر، ص ٢١٠، مرجع سابق.
(٣) الغزالي: شفاء الغليل. ص ٢٣٦، مرجع سابق.

بعض الناس إلى إيغار الصدور وإيحاش القلوب، ويقع ذلك قليلاً من كثير لا يجحف بهم، ويحصل به الفرض»[1] كذلك فقد اشترط عدم وجود إسراف وتبذير في نفقات الدولة خاصة النفقات الإدارية وإلا ففرض الضرائب عندئذ ظلم محض لا رخصة فيه[2].

(ج) أئمة آخرون تناولوا الضريبة:

نذكر منهم الإمام الشاطبي[3]، والإمام العز بن عبد السلام[4]، والإمام النووي[5] وابن نجيم، وابن العربي، وابن عابدين وغيرهم من علماء الإسلام. وقد اتفقت كلمتهم في ذلك على جواز بل على وجوب فرض الضريبة عندما يترتب على عدم فرضها تفويت مصلحة هامة، ولم يكن هناك إسراف وتبذير من جانب الدولة في نفقاتها العامة.

وفي ضوء تلك المواقف نقوم في المطلب التالي ببلورة ضوابط الضريبة في الاقتصاد الإسلامي وآثارها الاقتصادية.

المطلب الثاني:

ضوابط الضريبة الإسلامية وآثارها

□ متى يجوز فرض الضرائب؟

من خلال ما تقدم نجد أن هناك شروطاً يجب توافرها حتى يكون فرض الضريبة عملاً شرعياً هي:

١ ـ وجود حاجة عامة حقيقية مهما كانت طبيعتها عسكرية أو إنمائية أو اجتماعية. وتقرير تلك الحاجة يرجع إلى الخبراء الماليين والاقتصاديين

---

(١) الغزالي: نفس المصدر. ص ٢٣٦.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل. ص ٢٣٥، مرجع سابق.

(٣) الشاطبي: الاعتصام، ج ٢ ص ١٢١، ١٢٤، المكتبة التجارية الكبرى.

(٤) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في حكام مصر والقاهرة، ج ٧ ص ٧٢، ٧٣، مرجع سابق.

(٥) السيوطي: حسن المحاضرة. ج ٢ ص ١٠٥.

من ذوي الالتزام الديني. وفي ذلك يقول القرطبي «وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً وينفق بالعدل لا بالاستئثار وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر»[١].

٢ ـ أن تعجز سائر الفرائض المالية الأخرى عن تمويل الإنفاق على تلك الحاجات ومضمون هذا الشرط أن تقوم الدولة أولاً بتنفيذ حكم الله تعالى في جباية الفرائض التي شرعها الإسلام وهي الزكاة والخراج. لا أن تعطل تلك الفرائض ثم تأخذ في إقامة الضرائب.

٣ ـ عدم وجود إسراف وتبذير في أي مرفق من مرافق الدولة وأجهزتها وصور الإسراف كثيرة ومتنوعة فقد تكون في النفقة الاستثمارية وفي النفقة الاستهلاكية، كما تكون في كميات الموارد أو ترتيب النفقات، ومعنى هذا الشرط ضرورة القيام بعمليات ترشيد شاملة على مستوى الجهاز الحكومي.

إذا توافرت تلك الشروط فللحاكم أن يفرض ضريبة على الناس مراعياً في ذلك أن تكون عادلة وبقدر الحاجة فقط. كما يتضح من الفقرة التالية:

□ **طبيعة الضريبة الإسلامية:**

المبدأ العام في الإسلام أنه لا إنفاق على الغير إلا بعد استيفاء حد الكفاية بمعنى أن يكون الإنفاق من «العفو» وهو الفائض وبالتالي فلا يكلف به إلا الأغنياء. حتى أن الزكاة لا تفرض إلا على الغني. وطبقاً لما نص عليه العلماء في أقوالهم السابقة من أن الضريبة إنما تفرض على القادرين مالياً أو الأغنياء. فإن الضريبة كي تكون شرعية يجب ألا تفرض إلا على الأغنياء، وقد وضع العلماء مقياساً لذلك هو أن يكون لدى الإنسان ما يفيض عن كفايته له ولمن يعوله لمدة عام[٢]. أي لديه دخل يقضي احتياجاته السنوية وزيادة ومن تلك الزيادة تستأدى الضريبة.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن. ج ١١ ص ٦٠، مرجع سابق.

(٢) الرملي: نهاية المحتاج. ج ٨ ص ٤٦، مرجع سابق.
القاضي الزيدي أحمد العنسي: التاج المذهب. ج ٤ ص ٤١٩ ـ ٤٢١ نقلاً عن =

وطبقاً لتلك الطبيعة فإنه لا يجوز أن تفرض ضريبة غير مباشرة أو ضريبة، اللهم إلا على الاستهلاك العمالي. وكل ضريبة يقع عبئها على الفقراء كلياً أو جزئياً بطريق مباشر أو غير مباشر لا يجوز إسلامياً فرضها. وعلى الدولة أن تجند خبراءها الماليين في التعرف على أنواع الضرائب التي يمكن أن تقتصر فقط على الأغنياء فيختارون من بينها ما يرونه أكثر صلاحية تحقيقاً للعدل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء.

وعلى صعيد الأغنياء يجب أن تتحرى الدولة العدل في توزيع تلك الضرائب عليهم بحيث لا تظلم طائفة لحساب أخرى، ولا تثقل على مال محاباة لمال آخر.

وليكن لها في تشريع الزكاة ونظمها خير مرشد ودليل فالأموال التي يتكلف في الحصول عليها مؤنة مرتفعة تخفف عنها الضرائب، والأموال التي تتعامل في قطاعات هامة وضرورية للدولة تخفف عنها الضرائب، وتزاد على القطاعات غير الأساسية[1]. ولنا في تشريع الخليفة الراشد عمر بن الخطاب للضريبة الجمركية خير مرشد، فلقد خفف معدلها على السلع الأساسية تشجيعاً لاستيرادها كما سنرى في الفرع القادم إذن هي ضريبة مباشرة أو بتعبير أصح هي ضريبة الأغنياء[2].

وهي من جهة أخرى ضريبة بقدر الحاجة فقط. فقد تبين لنا من أقوال العلماء وكذلك من السند التشريعي لها أنها توجد عند الحاجة وتقدر بقدر الحاجة[3].

= د. عبد السلام العبادي في كتابه «الملكية في الشريعة الإسلامية ج ٢ قسم ١ ص ٢٩٦، مرجع سابق.

(١) القاضي أحمد العنسي: «التاج المذهب». ج ٤ ص ٤٢١، المرجع السابق.

(٢) الإمام الدهلوي: «حجة الله البالغة». ج ١ ص ٩٧، مرجع سابق.

(٣) وفي ذلك يقول القرطبي: «وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض فيؤخذ ذلك المال جهراً لا سراً، وينفق بالعدل لا بالاستئثار، وبرأي الجماعة لا بالاستبداد بالأمر».
انظر: «الجامع لأحكام القرآن»، ج ١١، ص ٦٠، مرجع سابق.

ويمكن تحقيق ذلك المطلب بالقيام بما يلي:

١ ـ تحصيل الفرائض المالية الأخرى التي تمثل حقوقاً دائمة ومستمرة للدولة مثل الزكاة والخراج ويمكن أن يتم تقدير حصيلة تلك الفرائض تقديراً موضوعياً، ويكتفى بذلك لإمكانية فرض الضرائب وكذلك تقدر أرباح المشروعات العامة.

٢ ـ تقدير دقيق وموضوعي للنفقات العامة المطلوبة خلال السنة القادمة ويراعى في ذلك الابتعاد عن كل ألوان التبذير والضياع.

٣ ـ أن تقارن حصيلة تلك الفرائض التقديرية بالمبالغ المطلوبة لتغطية تلك النفقات التقديرية. فإذا ما ظهر عجز فيمكن في حدود مقدار هذا العجز أن تفرض الضرائب مع مراعاة الطاقة الضريبية فقد لا يكون من الصالح العام أن تغطي الضرائب بمفردها العجز الكائن في الميزانية وعندئذ تلجأ الدولة إلى وسائل أخرى مثل القروض، وكذلك عليها أن تتبع وتطبق قاعدة أولويات الإنفاق. كما سبق أن أوضحناها في مواضع متفرقة من الباب الأول.

وفي تقدير الباحث أن الدولة والعالم الإسلامي ككل لو طبق مبادىء الاقتصاد الإسلامي في جانب التمويل وجانب الاستثمار فقام بجباية الزكاة وإنفاقها بالطريقة الإسلامية الصحيحة، وقام باستئداء الخراج وإنفاقه في مجالاته كما نصت على ذلك الشريعة. وقام بترشيد إنفاقه في مختلف المجالات وأن يقتصر في استثماراته على كل ما يجلب منفعة حقيقة للمجتمع، واستخدم قاعدة ترتيب الاستثمارات حسب أهميتها مستفيداً بما قاله علماء الأصول من البدء بالضروريات فالحاجيات فالكماليات، وقام بتشغيل كافة الطاقات والقدرات البشرية في المجالات المنتجة. لو حقق ذلك فإنه لا يحتاج إلى مزيد من الضرائب، ولا إلى مزيد من القروض والمعونات مع تأمينه مستوى من الحياة يحفظ لكل فرد كرامته وإنسانيته.

□ **ضرورة التزام الدولة بالضوابط الإسلامية للضريبة:**

نترك مؤقتاً بحث الآثار الاقتصادية الحميدة للضريبة الإسلامية، وذلك عندما تلتزم الدولة حيالها بالضوابط السابقة. ونعرض هنا للآثار السيئة التي تترتب على عدم الالتزام بذلك. ويمكن إجمال تلك الآثار فيما يلي:

١ ــ عرقلة التقدم الاقتصادي بل هي في الحقيقة تمثل أداة للاضمحلال والانهيار الاقتصادي؛ وذلك لما تحدثه من مفعول سيء على موقف الأفراد من العمل والإنتاج حيث تنعدم الرغبة في الاعتمار والعمل لعدم فائدته إذا قوبل ما بين نفعه ومغارمه[1].

وقد عبر عن ذلك ابن خلدون بقوله: «فتكسد الأسواق لفساد الآمال ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل»[2].

٢ ــ ولقد نبه علماؤنا ومنهم ابن خلدون وابن الأزرق على أن الضرائب الظالمة ترتب مفعولاً عكسياً لما هو مستهدف منها أي أنها في التحليل الحركي لها تعود بنقصان إيرادات الدولة[3].

٣ ــ ولقد اعتبرها الإسلام من أكبر الخطايا التي ترتكبها الدولة أو الأفراد إذ هي تدخل في باب المكس[4] الذي ذمه الإسلام ذماً قاسياً حتى لقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم، عن المرأة الغامدية التي رجمت من زنى «لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له»[5].

---

(١) ابن الأزرق: «بدائع السلك». ج ١ ص ٢٠٦، مرجع سابق.

(٢) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٢٨٠، مرجع سابق.

(٣) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٢٧٩؛ ابن الأزرق: «بدائع السلك». ج ١ ص ٢٦٦ ــ ٣٠٠، مراجع سابقة؛ الإمام الدهلوي: «حجة الله البالغة». ج ١ ص ٩٤، مرجع سابق.

(٤) د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». ج ٢، ص ١٠٩٥، مرجع سابق.

(٥) رواه مسلم وأبو داود. انظر: ابن الأثير: «جامع الأصول». ج ٣ ص ٥١٧، ٥١٨، مرجع سابق.

وقد حذر العلماءالأمة من وقوع المكس بها واعتبروه من الكبائر بل إن بعضهم قال إن من اعتقد إباحته كفر[1].

بل الأكثر من ذلك أن وجود هذه الضرائب يعتبر إيذاناً بعدم وجود سلطة إسلامية حقيقة، فكثيراً ما كان عمر بن الخطاب يتساءل: أملك أنا أم خليفة؟ وقد أجيب بأن بينهما فرقاً. قال: ما هو؟ قال: الخليفة لا يأخذ إلا حقاً ولا يضعه إلا في حق، فأنت بحمد الله كذلك. والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطي هذا». وفي رواية أخرى قيل له: إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة»[2].

وإذا كان ذلك هو شأن الزيادة فيها فأحرى بالدول الإسلامية أن تنهج نهج العدل الذي فرضه الله تعالى والذي به يتحقق التقدم والعمران، فتلتزم الحكومات بمبادىء الاقتصاد الإسلامي وبالضوابط التي وضعها حيال الضرائب.

□ الآثار الاقتصادية للضريبة في الإسلام:

يعتبر الهدف التمويلي للضريبة في الإسلام هدفاً أساسياً فهي تستمد شرعيتها من تمويلها لحاجة عامة لم تستطع الفرائض المالية الأخرى تمويلها، كما أنها من جهة أخرى تعتبر أداة لتكوين الاستثمارات وتوجيهها.

وطالما التزمت الدولة بالضوابط الإسلامية لها فإن نسبة التهرب من أدائها سوف تقل إلى أدنى حد. حيث تصبح عندئذ فريضة دينية، أي: أن التكليف فيها قد انتقل من مجرد علاقة بين الدولة والفرد إلى عـلاقة بين الفرد وبين الله تعالى، فإذا أطاع فإنما يطيع الله تعالى، وإذا حاول التهرب فإنه يحاول ذلك مع

---

(١) الذهبي: «الكبائر». ص ١٢٨ وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت.
البدر العيني: «الروض الزاهر». ص ٤٢، دار الأنوار، القاهرة ١٣٧٠ هـ.
أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٠٣ ـ ٧٠٥، مرجع سابق.

(٢) ابن سعد: «الطبقات». ج ٣ ص ١٠٦، مرجع سابق.
الطبري: «تاريخ الطبري». ج ٤ ص ٢١١، مرجع سابق.
السيوطي: «تاريخ الخلفاء». ص ٩٥، إدارة الطباعة المنيرية، ط ١، سنة ١٣٥١.

الله عز وجل. وفي ذلك يقول الإمام ابن الهمام: «إنها واجبة على كل مسلم بإيجاب طاعة ولي الأمر فيما فيه مصلحة المسلمين، ولم يلزم بيت المال أو لزمه ولا شيء فيه»[١].

ومعنى ذلك أن أثرها التمويلي من حيث الجباية والحصيلة لا يضعف منه التهرب المتزايد من الأفراد لانعدام الوازع الديني في الضرائب الوضعية واعتبارها اغتصاباً من أموالهم[٢] ويظهر أثرها التمويلي جلياً من النظر إلى ضوابط إنفاقها إذ توجه كلها إلى نفقات عامة حقيقية وليست إلى توسع في الإنفاق المظهري ذي الأثر السلبي.

كما أن أثرها التوازني بارز من خلال اقتصار فرضها على الأغنياء من جهة وعدم توجيه إنفاقها على الأغنياء خاصة أو غالباً من جهة أخرى. وبهذا فهي تخالف الضرائب المعاصرة التي انتقدت على السنة الخبراء من حيث نقل عبئها على الفقراء ومن حيث استفادة الأغنياء من حصيلتها[٣].

□ موقع الضريبة في هيكل التمويل الإسلامي:

في هذا الفصل تناولنا مصدرين من مصادر التمويل العام وهما: إيراد المشروعات العامة والضرائب، وفي الفصل الأول من هذا الباب تناولنا إحدى المصادر التمويلية الإسلامية الهامة، وهي الزكاة، وفي الفصل الثاني تناولنا مصدراً تمويلياً إسلامياً هو الخراج وبترتيب هذه المصادر نجد أن النظام التمويلي الإسلامي يحتوي على مصادر التمويل العامة وهي الزكاة والخراج وفائض المشروعات العامة ثم الضرائب. فإذا ما تغاضينا تجوزاً عن التمسك بلفظة الخراج، ونظرنا لمضمونها فإنه يمكن أن نطلق عليها الضريبة الزراعية. عندئذ يكون نظام التمويل الإسلامي يحتوي على الزكاة وعلى الضرائب بأنواعها المختلفة.

---

(١) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٢ ص ٣٣٦، مرجع سابق.

(٢) د. رفعت المحجوب: «المالية العامة». ج ٢ ص ٣٦٥، دار النهضة العربية، ١٩٧١.

(٣) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٩٠ وما بعدها، مرجع سابق.

د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». ص ٥٩، مرجع سابق.

د. منان: «الاقتصاد الإسلامي». ص ٢٥٤، مرجع سابق.

ولا يقتصر على تلك المصادر فحسب بل هناك القروض العامة وهذا ما نتناوله ضمن مسائل الباب الثالث الذي خصصناه لتناول المؤسسات التي تنظم التمويل الخاص الذي يعبىء مدخرات الأفراد ويوجهها لمن يقوم بتوظيفها.

وفي نهاية بحثنا لموضوع الضريبة في الإسلام نتناول بالبحث نوعاً معيناً منها وهو الضريبة الجمركية وذلك لأهميتها وذلك في المطلب التالي.

المطلب الثالث:

الضرائب الجمركية في الاقتصاد الإسلامي

في هذا الموضوع نعرض للسوابق التاريخية في هذا الشأن ولمواقف العلماء بغية التعرف على الحكم الشرعي وتكييف ما حدث وما يحدث الآن.

أولاً ـ تأصيل وتحرير:

ماذا تم في عهد عمر رضي الله عنه؟ وما تفسير العلماء؟ يمكن تجميع القول في ذلك على النحو التالي:

(أ) **بالنسبة للمسلم:** ما حدث في عهد عمر رضي الله عنه باتفاق العلماء أنه أقام أجهزة رسمية على حدود أقاليم الدولة الإسلامية مهمتها استئداء مبلغ مالي قدره ٢,٥ ٪ من التجار المسلمين. والتكييف الشرعي لهذا الحق أنه زكاة وليس ضريبة أو وظيفة أو رسماً. فمعدله معدل الزكاة على عروض التجارة وعلى النقود ٢,٥ ٪ ولا يفرض إلا بعد تمام النصاب، وفي العام مرة واحدة ولو اتضح أنه أدى الزكاة عنه لا يفرض عليه شيء.

يقول أبو يوسف: «وكل ما أخذ من المسلمين من العشور فسبيله سبيل الصدقة»[1] «ثم يؤخذ من المسلمين ربع العشر.. وكان للتجارة وبلغ قيمة ذلك مائتي درهم فصاعداً.. ثم لا يؤخذ منه إلى مثل ذلك الوقت من الحول، وإن مر بها غير مرة»[2].

---

(١) و(٢) أبو يوسف: «الخراج». ص ١٤٣، ١٤٥، مرجع سابق.

ويقول أبو عبيد: «إن مكاتبات الرسول صلى الله عليه وسلم، كلها لأهل الأمصار أنهم لا يحشرون ولا يعشرون فعلمنا بهذا أنه قد كان من سنة الجاهلية فأبطل الله ذلك برسوله وبالإسلام، وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر من كل مائتي درهم خمسة فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر»(١).

ويعلق على حديث زياد بن حيدر: «ما كنا نعشر مسلمًا ولا معاهداً» بقوله: «إنما أراد أنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر ومن أهل الذمة نصف العشر»(٢).

ثم يقرر ما فعله عمر رضي الله عنه بقوله: «إنه كان يأخذ من المسلمين الزكاة ومن أهل الحرب العشر تماماً لأنهم كانوا يأخذون من تجار المسلمين مثله إذا قدموا بلادهم. فكان سبيله في هذين النصفين بيناً واضحاً»(٣) وهكذا نجد إجماع العلماء على أن ما يؤخذ من المسلم في تلك الحالة هو زكاة(٤).

إذن من الخطأ أن يدخل الكتاب المعاصرون ذلك تحت بند الضرائب الجمركية فما هذه بضريبة، وإنما هي زكاة أموال التجارة، وتصرف في مصارف الزكاة، ولو قال لقد دفعت الزكاة عنها فلا تؤخذ منه(٥).

(ب) **وبالنسبة للمستأمن «الحربي»**: وهم تجار الدول غير الإسلامية الذين يدخلون بلاد المسلمين متاجرين بتصريح وأمان. فما حدث في عهد عمر

---

(١) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٠٧ وما بعدها، مرجع سابق.
(٢) أبو عبيد: نفس المصدر. ص ١٠٧.
(٣) أبو عبيد: نفس المصدر. ص ٧٠٩.
(٤) أبو يوسف: «الخراج». ص ١٤٣، مرجع سابق.
السرخسي: «المبسوط». ج ٢ ص ١٩٩، مرجع سابق.
الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٩٠، مرجع سابق.
ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ١ ص ٤٣٨ وما بعدها، مرجع سابق.
ابن هبيرة: «الإفصاح». ج ٢ ص ٢٩٧، مرجع سابق.
(٥) أبو يوسف: «الخراج». ص ١٤٤، مرجع سابق.

أنه كان يأخذ منهم العشر ـ كمبدأ ـ من مال التجارة التي يدخلون بها بلاد المسلمين.

والقول الذي لا خلاف فيه أن هذا الحق يكيف من باب الضريبة فهو ضريبة حقيقة ولا يؤثر في ذلك اختلاف العلماء في تفسير حدوثها أو في نظامها الضريبي من حيث الوعاء والنصاب والسعر والوقت.. الخ.

والرأي الذي تثبته الوقائع أنها كانت معاملة بالمثل. فقد ثبت أنهم سألوا عمر في ذلك وأن التجار المسلمين عندما يدخلون البلاد الأجنبية يأخذون منهم العشر، وبعد مشاورة تقرر المعاملة بالمثل وفي ذلك يقول زياد بن حيدر «كنا نعشر تجار الحرب كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم»[1].

أما عن كيفية ذلك وتنظيمه فقد اختلف فيه بين العلماء. فالمالكية يقولون إنه حق مفروض على كل مال للتجارة مهما كان نوعه ومقداره. والعبرة عندهم بوقوع عملية المرور بمال للتجارة وكلما حدثت هذه الواقعة فرضت الضريبة. والبعض يعفي بعض الأموال منها من حيث النوع ومن حيث المقدار. والجميع متفق على أنه كلما حدثت واقعة المرور بالمال التجاري يستأدى منه الحق[2] وما يذكره بعضهم من شرط مرور الحول فإنه يعني أنها لا تفرض على ذات المال الذي فرضت عليه إلا بعد سنة. ولا يمثل الاختلاف بينهم في ذلك أمراً جوهرياً بالنسبة لموضوعنا إذ المهم أنها معاملة بالمثل أي أنها من صنع السياسة الشرعية التي ترك للحاكم تطبيقها محققاً عن طريقها مصالح المجتمع في ضوء مبادىء الشريعة. وإذن فيمكن أن تتغير خضوعاً لقاعدة «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة»[3].

---

(١) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٠٦، مرجع سابق.
انظر أبو يوسف: «الخراج». ص ١٤٦ حيث يشير إلى المشاورة التي تمت.

(٢) أبو عبيد: «الأموال». ص ١٨٧، ١٨٨، مرجع سابق؛ أبو يوسف: «الخراج». ص ١٤٣ وما بعدها، مرجع سابق؛ الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٨٨ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) ابن نجيم: «الأشباه والنظائر». ص ١٢٣، مرجع سابق.

وقد أدخل عمر نفسه عليها فكرة التغيير عندما خفضها من العشر إلى نصف العشر بالنسبة للواردات الضرورية من تلك الدول تمثلت آنئذ في سلعة الحنطة، والزبيب تشجيعاً على استيرادها[1].

(ج) **أما بالنسبة للذمي**، وهو ذلك التاجر الذي يقطن البلاد الاسلامية ويعتبر من رعايا الدولة الإسلامية ولكنه لا يدين بالإسلام كعقيدة فما حدث بالنسبة له أنه كان عندما يمر من إقليم إسلامي لإقليم أو من خارج الدولة الإسلامية لداخل الدولة الإسلامية كان يفرض عليه نصف العشر ٥ ٪.

والتكييف الشرعي لذلك الحق أنه لم يكن زكاة، كما لم يكن معاملة بالمثل. وقد بحث الفقيه أبو عبيد تلك المسألة؛ ووصل إلى أنه قام على أساس معاهدة الصلح المبرمة بين أهل الذمة، وبين الدولة وفي ذلك يقول: «وكان الذي يشكل على وجهه أخذه من أهل الذمة. فجعلت أقول: ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة ولا من أهل الحرب فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا. فلم أدر ما هو، حتى تدبرت حديثاً له» أي لعمر «فوجدته إنما صالحهم على ذلك صلحاً سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين»[2]. ثم ساق حديثاً فيه «فمسح عثمان الأرض فوضع عليها كذا وكذا.. وجعل في أموال أهل الذمة التي يختلفون بها» يتاجرون فيها عبر الحدود «من كل عشرين درهماً درهماً.. وجعل على رؤوسهم أربعة وعشرين ثم كتب بذلك إلى عمر فأجازه»[3].

إذن هي ضريبة اتفق عليها في معاهدات صلح. ويترتب على ذلك أنها من باب السياسة الشرعية فتخضع في تنظيمها لما تراه الدولة محققاً لمصالح المجتمع.

---

(١) علاء الدين التقي: «كنزل العمال». ج ٤ ص ٥١٣، مرجع سابق.
وأبو عبيد: «الأموال». ص ٧١٢، مرجع سابق.
وأخرجه الموطأ بإسناد صحيح. أنظر: «جامع الأصول». ج ٢ ص ٦٤٤، مرجع سابق.

(٢) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٠٩، مرجع سابق.

(٣) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧١٠، مرجع سابق.

وقد اختلف الفقهاء فيها من حيث وعائها، ونصابها ووقت فرضها وهل هي سنوية تتكرر بتكرر التجارة العابرة وذلك مبسوط في مراجع الفقه ولا يؤثر كثيراً في موضوعنا.

نخلص من ذلك إلى أن ما حدث في عهد عمر وما بعده، إنها كانت زكاة بالنسبة للمسلم، وكانت ضريبة بالنسبة للذمي وللمستأمن، نشأت عن معاهدة واتفاق بالنسبة للذمي وعن معاملة بالمثل بالنسبة للمستأمن.

ثانياً ــ الموقف الآن:

بعد هذا العرض ماذا يمكن عمله في قطاع التجارة الخارجية بما يتمشى مع مبادىء الشريعة الإسلامية ويتسق مع المعطيات الاقتصادية المعاصرة؟ يمكن تلخيص الخطوط العريضة لما يراه الباحث فيما يلي:

(أ) **بالنسبة للتاجر المسلم**، تفرض عليه أولاً الزكاة في أموال تجارته طبقاً لنظام زكاة أموال التجارة فإذا كان متخصصاً في عمليات الاستيراد والتصدير فنرى أن تخصص إدارة مستقلة في مؤسسة الزكاة لتحصيل الزكاة على قطاع التجارة الخارجية. أما إن كان يستورد أو يصدر مع تجارته في الداخل أو صناعته في الداخل، أي أن عملية الاستيراد والتصدير تمثل له حلقة واحدة في نشاطه، فعندئذ يخضع لزكاة أموال التجارة الداخلية شأنه شأن بقية التجار. وبعد ذلك إذا رؤي فرض ضريبة على تجارته الخارجية فذلك يخضع لضوابط ونظام الضريبة الإسلامية التي سبق توضيحها.

(ب) **بالنسبة للتاجر الذمي**، فإنه طبقاً لما سبق بحثه في مبحث الزكاة وما توصلنا إليه من جواز أخذ ضريبة تماثل الزكاة وكذلك ما سبق معرفته من أن فرض ضريبة جمركية عليهم يخضع لما تمليه مصلحة الدولة فإن الباحث يرى أن يعاملوا معاملة المسلمين في ذلك تماماً بتمام[1].

---

(١) خاصة وقد أخرج ابن أبي شيبة والبيهقي في السنن الكبرى عن زياد بن حيدر قال: بعثني عمر على السواد ونهاني أن أعشر مسلمًا أو ذا ذمة يؤدي الخراج.
«كنزل العمال»: ج ٤ ص ٥١٢، مرجع سابق.

(ج) أما بالنسبة للتاجر المستأمن، وفي العصر الحاضر قد يأخذ شكل شركة أجنبية تتولى تسويق منتجاتها في داخل الدولة أو شركة أجنبيه لها نشاط إقتصادي داخل الدولة وتمارس عمليات التصدير والاستيراد فلتخضع لما تراه الدولة محققاً لمصالحها.

ثالثاً ــ نحو سياسة جمركية بين بلدان العالم الإسلامي:

دراسة إقتصاديات العالم الإسلامي المعاصر تكشف لنا عن أن تجارة هذا العالم الخارجية هي تجارة خارج نظام العالم الإسلامي. بمعنى أن الدول الإسلامية كل دولة في تجارتها الخارجية لا تجد لتجارتها مع بقية بلدان العالم الإسلامي حيزاً كبيراً من جملة تجارتها فهي تتجه إلى خارج العالم الإسلامي في التصدير ومن خارج العالم الإسلامي في الاستيراد(١).

والجدول التالي يشير إلى تلك الحقيقة:

النسبة المئوية للتجارة الخارجية لبعض الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي من جملة تجارتها الخارجية(٢)

الدولة	الصادرات		الواردات	
	الدول الأعضاء	الدول الأخرى	الدول الأعضاء	الدول الأخرى
المملكة العربية السعودية	٥,٠٨	٩٤,٩٢	٧,١٦	٩٢,٨٤
العراق	٨,٠٧	٩١,٩٣	٥,٤٤	٩٤,٥٦
أفغانستان	٢١,٤٧	٧٨,٥٣	٦,٥٧	٩٣,٤٣
أندونيسيا	١,٢٨	٩٨,٧٢	٤,٥٤	٩٥,٤٦
مصر	٨,٥٦	٩١,٤٤	٢,٩٨	٩٧,٠٢

(١) انظر مفصلاً باللغة الانجليزية بحث الدكتور شهيد حسين: «التمويل والتعاون بين البلاد الإسلامية». مرجع سابق؛ وكذلك دكتور «نيف زاده»: «التجارة والتعاون بين البلاد الإسلامية». مرجع سابق.

(٢) البنك الإسلامي للتنمية. التقرير السنوي الرابع، ص ٣٢، جدة ١٣٩٩.

وبيانات هذا الجدول تكشف بنفسها عن مدى تبعية التجارة الإسلامية الدولية للعالم غير الإسلامي تصديراً واستيراداً. فقد تدنت في بعض تلك الدول بحيث لم تصل إلى ٢ ٪ من جملة صادراتها، ومعروف أن التجارة الخارجية تؤدي دوراً بالغ الأهمية في تحقيق عملية التنمية.

وتحقيقاً لتلك المزايا وعملاً على تشجيع التجارة الخارجية فقد دخلت كل مجموعة من الدول مع بعضها في إتفاق بشأن توحيد التعريفات الجمركية أو حرية تنقل السلع وعناصر الإنتاج أو إقامة سوق اقتصادية مشتركة وغير ذلك من صور التكامل الاقتصادي المعروفة في الأدب الاقتصادي.

والعالم الإسلامي المعاصر في حاجة إقتصادية ماسة إلى تعاون وتكامل في تجارته الخارجية تصديراً واستيراداً بحيث يغلب على تجارته الدولية أن تكون تجارة إسلامية وليست خارجية، ومن أهم وسائل تحقيق ذلك بتنسيق سياساته الاقتصادية وبرامجه وكذلك ترشيد سياساته الجمركية. وهنا نذكر بأن الإسلام يعتبر الأمة الإسلامية داراً واحدة ووطناً واحداً وإذا سمح بإقامة أقاليم فإن ذلك لمجرد حسن إدارة شؤون الدولة الأم لا لتجزئتها وتفرقتها. وفي مجال التعريفة الجمركية التي هي نوع من أنواع الضرائب فإن الإسلام يعتبر فرض ضريبة جمركية على المسلم لمجرد تنقله بتجارته بين بلاد الإسلام من الأمور المحرمة والممنوعة. وفي ذلك يقول علماء الإسلام: «فأما أعشار الأموال المتنقلة في دار الإسلام من بلد إلى بلد فمحرمة لا يبيحها شرع ولا يسوغها إجتهاد ولا هي من سياسات العدل، وقلما تكون إلا في البلاد الجائرة. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «لا يدخل الجنة صاحب مكس»»[1].

وكذلك فإن هذا القول مصدره الأحاديث العديدة التي ذمت ذلك ومنها

---

(١) انظر الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ٢٠٨، مرجع سابق.
أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». ص ٢٤٦، مرجع سابق.

قوله صلى الله عليه وسلم «ليس على المسلمين عشور»[1]، «ولا يدخل الجنة صاحب مكس»[2].

إن موقف الإسلام الصريح والواضح من قضية التعريفات الجمركية، وكل ما يعرقل التجارة بين الدول الإسلامية تبدو أهميته وعظمته يوماً بعد يوم خاصة في عصرنا هذا الذي تجد الدول الإسلامية نفسها كأشد ما تكون حاجة إلى فتح أسواقها لتجارة دولها حتى تتفادى المخاطر، والصعوبات التي تواجهها في صادراتها ووارداتها من خارج العالم الإسلامي.

هذه هي بعض مصادر التمويل العام في الاقتصاد الإسلامي ومنه يتضح أن الإسلام قد قدم للدولة من المصادر التمويلية ما يمكنها من قيامها بتمويل مختلف النفقات العامة.

كما أنه قد نوّع بين تلك المصادر، فمنها مصادر مخصصة الاستعمال مثل الزكاة، ومنها ما هو عام الاستعمال، كذلك فهناك المصادر السيادية وهناك المصادر الاقتصادية.

يبقى علينا أن نتعرف على كيفية تحريك الأموال الخاصة بين الأفراد لأغراض التمويل والاستثمار وهذا موضوع الباب الثالث.

□ □ □

---

(١) رواه أحمد وذكره أبو عبيد. انظر: «كنزل العمال». ج ٤ ص ٣٧٠؛ «الأموال». ص ٧٠٧، مراجع سابقة.

(٢) رواه أحمد وأبو داود وصححه الحاكم على شرط مسلم. انظر: «المستدرك». ج ١ ص ٤٠٤، مرجع سابق.

البَابُ الثّالِث

النظُم وَالسّيَاسَات التمويليّة

تمهيـــد:

في الباب الأول، بحثنا المفاهيم الأساسية في التمويل والاستثمار، وفي الباب الثاني تناولنا بالبحث مصادر التمويل العام في الاقتصاد الإسلامي. يبقى أمام بحثنا أن يبحث النظام التمويلي السائد الآن وهو ما يعرف بنظام الفائدة: ما موقف الاقتصاد الإسلامي منه؟ وإذا كان يرفضه فما هو البديل الذي قدمه؟ وما هي مقومات هذا البديل ومؤسساته؟ وما مدى فعاليته في مواجهة النظام السائد؟ وفي مواجهة المشاكل التمويلية التي تجثم على صدر العالم عامة والعالم الإسلامي خاصة؟

وأخيراً نستكمل بحثنا بتناول موقف السياسات الاقتصادية من مالية ونقدية وسعرية من قضية التمويل في الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي.

هذه القضايا الأساسية موضوع هذا الباب من خلال فصوله التالية:

الفصل الأول: نظام التمويل بالفائدة وموقف الاقتصاد الإسلامي منه.
الفصل الثاني: البديل الإسلامي لنظام التمويل بالفائدة.
الفصل الثالث: الدور التمويلي للسياسات الاقتصادية.



الفصل الأول

نظام التمويل بالفائدة وموقف الاقتصاد الاسلامي منه

يسود العالم الآن نظام تمويلي ينتشر داخلياً ودولياً هو نظام التمويل بالفائدة ذلك النظام الذي تقوم مؤسساته وتنظيماته، على أساس من عملية الإقراض والاقتراض أو الدائنية والمديونية التي تتركز حول محور واحد هو محور الفائدة التي هي بتعبير عام ثمن عملية الاقتراض.

ولما كانت القروض تتم عادة في صورة نقدية كما أن التمويل بوجه عام يرتكز على النقود[1] كان علينا أن نعرض للنقود عرضاً إجمالياً من الزوايا ذات الصلة الوثيقة بعمليات التمويل. ثم نعرض لهذا النظام التمويلي السائد ولآثاره الاقتصادية. ثم نبحث موقف الاقتصاد الإسلامي من هذا النظام، وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: النقود في الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي.
المبحث الثاني: نظام التمويل بالفائدة وآثاره الاقتصادية.
المبحث الثالث: موقف الاقتصاد الإسلامي من نظام التمويل بالفائدة.

---

(١) د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». ص ٣٣ وما بعدها، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٩.

د. أحمد النجار: «بنوك بلا فوائد». ص ٤٥ وما بعدها، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧٢.

د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود والبنوك». ص ٩، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.

المبحث الأول:

النقود في الاقتصاد الوضعي وفي الاقتصاد الاسلامي

في ظل الاقتصاديات النقدية تؤدي النقود دوراً بالغ الأهمية في العملية التمويلية فهي أداة التمويل التي بها يمكن الحصول على مختلف الموارد والطاقات[1] ومن ثم فإن البحث في التمويل يتطلب التعرض ولو بعجالة لموقف الاقتصاد الذي نبحث التمويل من خلاله من هذه الأداة مفهومها ووظائفها وتنظيم إصدارها.

ومن هذا المنظور نبحث النقود في هذا المبحث من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: مفهوم النقود ووظائفها.

المطلب الثاني: الطبيعة المالية للنقود.

المطلب الثالث: عرض النقود والطلب عليها.

المطلب الأول:

مفهوم النقود ووظائفها

□ مفهوم النقود ووظائفها في الاقتصاد الوضعي:

١ ـ مفهوم النقود وأنواعها:

هناك مفاهيم وتعاريف متعددة للنقود كل منها يركز على زاوية ما من زوايا النقود. والشيء المتفق عليه أن الشيء كي يكون نقداً فعليه أن يتصف بالقبول

---

(١) انظر في أهمية النقود التمويلية:

Joseph A. Schampeter, Op.Cit., pp. 72-74.

العام داخل المجتمع وأن يمثل قوة شراء عامة على مختلف السلع والخدمات المعروضة للبيع[1]. ومتى تحقق ذلك في الشيء أصبح نقداً بغض النظر عن مادته وكيفية إصداره ومصدر الثقة فيه. وقد تطورت أنواع النقود على مر التاريخ النقدي، ويميز الاقتصاديون بين أنواع متعددة للنقود حسب التطور التاريخي لها. فهناك النقود السلعية، وهي أول ما ظهرت من نقود وقد اتخذت شكل سلع مختلفة حسب البلاد استخدمت في المجتمع استخدام النقد[2]. وأبرز شكل من أشكالها الشكل المعدني فقد استخدمت المعادن كنقود وخاصة منها الذهب والفضة لما فيهما من خصائص[3] وبتطور المجتمعات وتضخم حجم عملياته الاقتصادية وتزايد معدلات النمو ظهرت الحاجة إلى شكل جديد من أشكال النقود فظهرت النقود الورقية متدرجة من مجرد صك يعطيه الصراف لمن يودع لديه نقوداً معدنية ثم تطورت بحيث صارت على ما هي عليه الآن ذات قبول قانوني وسعر إلزامي وغير قابلة للتحويل إلى ذهب. أي أنها أصبحت فعلاً نقوداً كاملة بعد أن كانت بدائل للنقود أو نائبة عنها[4].

وبتقدم المجتمعات وتزايد سرعة معدلات نموها ظهرت الحاجة إلى وسيلة نقدية تتمشى مع تلك التطورات والأحجام المتزايدة في المعاملات فاكتشف الإنسان ما أسماه بالنقود الائتمانية أو نقود الودائع، وهي عبارة عن نقود دفترية أو كتابية يجريها البنك في دفاتره يسجلها فيها فهي مجرد قيد دفتري في دفاتر البنوك بمقتضاه يحصل صاحبها على دفتر شيكات يشتري به ويدفع ويتعامل. وفي الدول المتقدمة اقتصادياً يسود هذا النوع من النقود على النقود الورقية[5]

---

(١) د. محمد دويدار: «الاقتصاد النقدي والتطور الإقتصادي». ج ١ ص ١٣، دار الجامعات المصرية، بدون تاريخ.

د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». ص ٧، مرجع سابق.

(٢) د. محمد دويدار: «الإقتصاد النقدي». ص ٢٣، مرجع سابق.

(٣) جعفر الدمشقي: «الإشارة إلى محاسن التجارة». ص ٢٢، مرجع سابق.

(٤) د. محمد دويدار: «الإقتصاد النقدي». ص ٢٩، مرجع سابق.

د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». ص ٨٤، مرجع سابق.

(٥) د. محمد دويدار: «الإقتصاد النقدي». ص ٣٦، مرجع سابق.

د. أحمد جامع: «النظرية الإقتصادية». ج ٢ ص ٦٧، مرجع سابق.

بينما النقود المعدنية قد خرجت الآن وعلى المستوى العالمي من ميدان التعامل كنقود يجري التعامل بها.

وبجوار النقود الورقية والائتمانية نجد كل دولة تستخدم ما يعرف بالنقود المساعدة، وهي عبارة عن قطع معدنية غير ثمينة أو أوراق نقدية صغيرة القيمة تستهدف تسوية العمليات الصغيرة وهي ذات قوة إبراء محدودة[١].

وهكذا نجد العالم عندما تخلص من نظام المقايضة استخدم سلعاً ذات خصائص معينة كنقد لها قيمتها الذاتية كسلعة ثم بعد ذلك اكتسبت قيمة إسمية كنقود ثم بعد ذلك استخدم نقوداً ورقية وائتمانية أو مصرفية رمزية ليست لها قيمة ذاتية فهي قصاصة ورق أو كتابة قيد ولكن اصطلح على اعتبارها نقداً فصارت نقوداً.

وهناك فرق جوهري بين النقود الورقية والنقود الائتمانية فالنقود الورقية نقود مادية تتداول مباشرة في الأيدي وذات قبول عام قانوني. أما النقود الائتمانية فلا تتداول بذاتها، وإنما عن طريق الشيك وهي ليست ذات إبراء قانوني وإلزامي بمعنى أن من حق الفرد أن يرفض الحصول على حقه بشيك، كما أن الشيك ذاته قد يرفض من قبل البنك لسبب من الأسباب[٢]. وإذن فهي ليست نقوداً كاملة يجبر كل فرد على قبولها، وإنما هي بالأحرى وسيلة للدفع تستخدم عادة في مجال الأعمال.

٢ ــ وظائف النقود:

نعرض لهذا الموضوع بقدر ما يخدم الهدف من البحث. ولعل من أهم ما نلاحظه هنا أن خبراء الاقتصاد الوضعي يفرقون بين نوعين من وظائف النقود. فهناك وظائف أساسية لها لا يمكن الاستغناء عنها حتى يظل الشيء

---

(١) د. حازم الببلاوي: «نظرية النقود». ص ١٠٦، منشأة دار المعارف بالإسكندرية، بدون تاريخ.

(٢) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٥٧، مرجع سابق.

نقداً، وهناك وظائف ثانوية لها يمكن الاستغناء عنها دون ما ضرر اقتصادي(١). ومن ناحية أخرى فكثيراً ما تكون الوظائف الثانوية على حساب الوظائف الأساسية.

وترجع وظائفها الأساسية إلى أنها وسيط للمبادلة (Midium of exchange)وتنصرف تلك الوظيفة إلى أنها وسيلة أو أداة لتبادل السلع بعضها بالبعض فمن يريد خبزاً يحصل عليه عن طريق دفع نقود وهكذا، وحتى تؤدي تلك الوظيفة الأساسية عليها أن تؤدي وظيفة أساسية أخرى هي أنها مقياس للقيمة (Measure of Value) بمعنى أنها تقيس قيمة السلع والخدمات كما تقاس الأطوال بالأمتار فيقال قيمة هذه السلعة عشرون جنيهاً بينما قيمة تلك ثلاثون وهكذا(٢). وبتفاعل الوظيفتين معاً تتم عمليات التبادل وتنمو وترتقي حياة الإنسان.

وطبيعي أن قيام النقود بوظيفة مقياس للقيمة يستدعي الثبات النسبي في قيمة النقود الحقيقية أو قوتها الشرائية إذ من سمات المقياس أن يكون ثابتاً، وإلا اختلت الأمور وتعذر القياس واضطربت القيم.

أما الوظائف الثانوية للنقود فترجع إلى ما يراه البعض من أنها مستودع أو مخزن للقيم (Store of Values) وفي معنى هذه الوظيفة وكيفية تعارضها مع الوظائف الأصلية للنقود وخاصة كونها وسيلة للمبادلة نقتبس هذه الفقرات من أحد خبراء الاقتصاد.

يقول الدكتور محمد دويدار: «استخدام النقود كوسيط في التبادل يفترض تمام عملية التبادل، أي التخلي عن السلعة في مرحلة أولى في مقابل النقود «وهو البيع» ثم التخلي عن النقود في مرحلة ثانية في مقابل سلعة أخرى

---

(١) د. محمود أبو السعود: «خطوط أساسية في الإقتصاد الإسلامي». ص ٢١ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢ وما بعدها، مرجع سابق.
د. حازم الببلاوي: «نظرية النقود». ص ١٤، مرجع سابق.
د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». ص ٢٢، مرجع سابق.

«وهو الشراء». فإذا ما اقتصر الأمر على المرحلة الأولى فإن النقود لا تقوم بدور وسيط في التبادل وإنما تقوم بوظيفة أخرى بوظيفتها كمخزن للقيم، ذلك لأن من تخلى عن السلعة عن طريق البيع لا يحصل على مقابل سلعي لها وإنما يختزن قيمتها في شكل نقدي.. وإذا احتفظنا بعناصر الثروة في صورة نقود فإننا نختزن القيم التي تمثلها الثروة في النقود، وتكون النقود قد قامت بذلك بوظيفتها كمخزن للقيم لأن عملية التبادل لم تتم، أي في حالة لم تقم فيها النقود بوظيفتها كوسيط في التبادل، ذلك أن الحصول على النقد في مقابل التخلي عن الصور الأخرى للثروة لم يعقبه شراء تستخدم فيه النقود، وإنما انتهى الأمر إلى الاحتفاظ بالنقود. فإذا ما احتفظ بهذه القيم في صورتها النقدية بقصد حجبها عن التداول إطلاقاً أي بقصد الابتعاد بها تماماً، وعلى سبيل الدوام عن التداول نكون بصدد ما يسمى اصطلاحاً بالاكتناز أما إذا احتفظ بهذه القيم في صورتها النقدية على أن يكون حجزها عن التداول مؤقتاً بقصد إعادة استخدامها في فترة تالية في خلق طاقة إنتاجية جديدة نكون بصدد ما يسمى اصطلاحاً بالإدخار»[1].

هذا كلام أحد خبراء الاقتصاد الوضعي، ومنه يتبين معنى قيام النقود باختزان القيم، وأن قيامها بذلك معناه عدم قيامها بوظيفتها الأصلية، وهي كونها وسيطاً للتبادل أي أن يحصل عليها الفرد لمجرد استخدامها في الحصول على ما يحتاجه من سلع وخدمات لا أن يحصل عليها لذاتها هي.

وقد استهجنت تلك الوظيفة الثانوية للنقود على مر التاريخ حتى أنه في زمن المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية التي سادت منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى أوائل القرن العشرين لم يكن لديها تصور لوظائف النقود سوى أنها وسيط للتبادل[2]. وهذا ما أشار إليه أحد الكتاب المعاصرين بقوله: «يركز التحليل الكلاسيكي اهتمامه بصورة رئيسية على وظيفة النقود كواسطة للتبادل. فالناس

---

(١) د. محمد دويدار: «الإقتصاد النقدي». ص ٩٧، ٩٨، مرجع سابق.

(٢) ألفرد و. ستونير: «النظرية الإقتصادية». ترجمة د. صلاح الصيرفي، ص ٥٤١ وما بعدها، دار المعارف، ١٩٦٢.

لا يقبلون على النقود إلا لأنها وسيلة تسهل عملية تبادل البضائع الحقيقية، وليست لديهم أي رغبة في الاحتفاظ بالنقد لذاته. ولئن صح أن الوظيفة الحقيقية الوحيدة للنقود هي كونها واسطة للتبادل، وإذا لم يكن للنقود من خصائص ذاتية تحمل الناس على الرغبة في الاحتفاظ بها لذاتها يصبح الشيء الوحيد الذي يمكن فعله بالنقود هو تمريرها إلى الآخرين بأسرع ما يمكن وذلك عن طريق شراء البضائع والخدمات. وهكذا نرى أن الوضع الطبيعي بالنسبة للنقود هو إنفاقها حتى أن إدخار الأموال يعتبر في النظرية الكلاسيكية إنفاقاً لها.. فالنقود بنظر الكلاسيكيين لا تقتنى لذاتها»[١].

ولكن متى ظهرت تلك الوظيفة المفتعلة للنقود؟ من حيث الواقع العملي فهي موجودة منذ القدم لدى بعض الأفراد. ولكن من حيث التحليل العلمي فإن مارشال وأتباعه قد أشاروا في مؤلفاتهم إلى هذه الظاهرة ولكن التحليل العلمي المفصل لها لم يظهر إلا في كتاب النظرية العامة لكينز[٢].

وهنا نناقش مسألة الإدخار وعلاقتها بالوظيفة الأساسية للنقود. فمن المعروف أن الادخـــار أمر هام فهو مصدر التمويل وهو الذي يمكن الاستثمار عن طريقه. فهل يتعارض مع وظيفة النقود الأساسية؟ علينا أن نفرق بين الإدخار وبين الاكتناز فالأول الامتناع عن استهلاك كل الدخل مع توجيه الجزء غير المستهلك لتكوين رؤوس أموال أو للاستثمارات. ومعنى ذلك أن الإدخار ليس مجرد توقف عن الاستهلاك وإنما هو في الحقيقة إنفاق على الاستثمار فهو نوع من أنواع الإنفاق شأنه شأن الاستهلاك تماماً. ومن ثم فهو مكون من مكونات التبادل حيث أن السلع المنتجة والمطلوبة ليست كلها سلعاً استهلاكية، وإنما هي استهلاكية وإنتاجية. وعدم الإنفاق على نوع منها فقط لا يعتبر إيقافاً للتداول، وإنما هو تداول من نوع معين كما أن الاستهلاك تداول من نوع معين.

أما الذي يتعـارض مع التـداول حقاً فهـو الاحتفاظ بـالنقود لـذاتها لا لإنفاقها على الاستهلاك أو الاستثمار، وهو ما يعرف اقتصادياً بـالاكتناز.

(١) Wallace C. Peterson, Op.Cit., p. 319.

(٢) *Ibid.*, p. 320.

ولما كان من المحتمل أو من الغالب ألا يتم شراء السلع الإنتاجية مباشرة وعقب الحصول على الدخل النقدي، وإنما بعد فترة تتجمع فيهـا النقود فإن الإدخار هو إنفاق مؤجل.

وبهذا نخلص إلى أن الوظيفة الأساسية أو الحقيقية للنقود أنها وسيط للتبادل وهي مقياس للقيمة كما أنها أداة الإدخار أما أنها أداة الاكتناز فهذا قائم وموجود لدى بعض الأفراد والمؤسسات، وليس معنى وجوده أنه شرعي الوجود أو مطلوب الوجود فإذا قال كينز: إن النقود تكتنز فليس معنى ذلك أنه سنة كونية لا مناص منها، وإنما هو نتيجة مشاهدة واقع معين عاشه كينز، ويمكن أن يزول هذا الواقع في ظل معطيات أخرى.

□ مفهوم النقود ووظائفها في الاقتصاد الإسلامي:

١ ــ مفهوم النقود وأنواعها:

ورد إسم الدينار والدرهم في القرآن الكريم، وفي السنة المطهرة كأسماء للنقود. قال تعالى: ﴿من أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائمًا﴾[١] وفي الحديث الصحيح: «تعس عبد الدينار والدرهم..».

ومن تتبع أقوال العلماء نجد أن النقود هي الشيء المستخدم وسيطاً للتبادل ومقياساً للقيم وأداة للمدفوعات. ومن أقوالهم نجد أن النقود يجب أن تتصف بقوة الإبراء غير المحدودة وفي اشتراط كونها من مادة معينة خلاف بين العلماء.

فمنهم من ذهب إلى عدم اشتراط كونها من مادة معينة كالذهب والفضة مثلاً. وقد روى البلاذري عن سيدنا عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، أنه قال: «لقد هممت أن أجعل الدراهم من جلود الإبل فقيل له: إذاً لا بعير. فأمسك»[٢]، ومن ذلك ما قاله الإمام مالك: «ولو أن الناس أجازوا بينهم

---

(١) سورة آل عمران: الآية رقم ٧٥.

(٢) البلاذري: «فتوح البلدان». ص ٦٥٩، مرجع سابق.

الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة»[1] فقد أشار إلى أن المعول عليه في النقدية أن يصطلح الناس على ذلك ولو من الجلود.

ومن أصحاب هذا الاتجاه الإمام محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة، حيث يقول السرخسي: (فأما بيع فلس بغير عينه بفلسين بغير أعيانهما فلا يجوز لأن الفلوس الرائجة أمثال متساوية قطعاً لاصطلاح الناس على سقوط قيمة الجودة فيها فيكون أحد الفلسين فضلاً خالياً عن العوض مشروطاً في البيع وذلك هو الربا بعينه. وإن باع فلساً بعينه بفلسين بغير أعيانهما لم يجز أيضاً لكون الفلس الثاني فضلاً بغير عوض. فأما بيع فلس بعينه بفلسين بعينهما فيجوز لأن الفلوس تتعين بالتعيين إذا قوبلت بجنسها وعند محمد لا يجوز لعدم تعين الفلوس مطلقاً حيث الفلوس الرائجة أثمان، والأثمان لا تتعين في العقود بالتعيين كالدراهم والدنانير»[2] فالفلوس وهي معادن غير ذهبية ولا فضية اعتبرت نقوداً مطلقاً عند الإمام محمد حيث راجت رواج الذهب والفضة، وليس هذا فقط قول لمحمد في المذهب الحنفي بل هو قول علماء كثيرين فيه، وعلى الأخص علماء خراسان حيث راجت عندهم الفلوس أيام استخدمت لتحقيق وظائف النقد. وفي ذلك يقول الإمام أبو بكر الفضل الحنفي فيها: «هي أعز النقود عندنا، تقوم بها الأشياء، ويمتهر بها النساء ويشترى بها الخسيس والنفيس بمنزلة الدراهم في ذلك الزمان»[3] وله أيضاً: «هي فينا بمنزلة الفضة فيهم ونحن أعرف بنقودنا. حتى كان يفتي بوجوب الزكاة في عينها متى بلغت مائتي درهم. وقد اختار ذلك الإمامان السرخسي والحلواني[4]. ومعنى هذا أن المذهب الحنفي لا يعارض في استخدام غير الذهب والفضة نقوداً متى اصطلح الناس على ذلك.

---

(١) سحنون: «المدونة». ج ٣ ص ٣٩٥، مرجع سابق.

(٢) السرخسي: «المبسوط». ج ١٢ ص ١٨٢، مرجع سابق.
وكذلك الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٥٣٩، مرجع سابق.

(٣) و(٤) الكساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٤٣، مرجع سابق.
وانظر الشيخ نظام وآخرون: «الفتاوى البزازية مطبوعة مع الفتاوى الهندية». ج ١ ص ٢٤٩.

ومن الحنابلة يقول ابن تيمية: (وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل بها ولهذا كانت أثماناً.. والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل المقصود بها كيفما كانت»[1].

ويقول الغزالي الشافعي: «وما خلقت الدراهم والدنانير لزيد خاصة ولا لعمرو خاصة، إذ لا غرض للآحاد في أعيانهما فإنهما حجران.ـ وإنما خلقا لتتداولهما الأيدي فيكونا حاكمين بين الناس، وعلامة معرفة للمقادير مقومة للمراتب»[2].

وفي المدونة، قال الليث وربيعة ويحيى بن سعيد إن الفلوس صارت بالسكة مثل سكة الدنانير والدراهم[3]. وقال ابن حزم الظاهري: «ولا ندري من أين وقع لكم الاقتصار بالتثمين على الذهب والفضة، ولا نص في ذلك ولا قول أحد من أهل الإسلام، وهذا خطأ في غاية الفحش»[4].

ومن العلماء من أطلق لفظ النقد على غير الذهب والفضة، فيقول الخرشي: «والنقد يطلق على المسكوك من الذهب والفضة وغيرها»[5] وقال الشيخ الصعيدي: «والفلوس الجدد عند انفراد التعامل بها أثمان ورؤوس أموال حتى قيل إنها من النقود»[6].

والجدير بالذكر أن الشافعية وهم أكثر المذاهبية تشدداً في قصر النقد على

---

(١) ابن تيمية: «الفتاوى». ج ٢٩ ص ٢٥١، مرجع سابق.
(٢) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٨٩ وما بعدها، مرجع سابق.
(٣) سحنون: «المدونة». ج ٣ ص ٣٩٥، مرجع سابق.
(٤) ابن حزم: «المحلى». ج ٩ ص ٥٢٠، مرجع سابق.
(٥) د. حسن الشاذلي: «الإقتصاد الإسلامي». ص ٢٠٢، ٢١٨، مرجع سابق.
(٦) علي الصعيدي: «حاشية على كفاية الطالب الرباني». ج ٢ ص ١٦٥، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

الذهب والفضة لم ينفوا عن الفلوس وغيرها أنها قد تـروج رواج الذهب والفضة، ومعنى ذلك أنها تصبح مؤدية تماماً للوظائف التي تقوم بها النقود الذهبية والفضية فتركيزهم لا على أنها ليست نقوداً، وإنما على أساس أن الربا قاصر على الذهبية والفضية. يقول الإمام النووي: «فأما الذهب والفضة فالعلة عند الشافعي فيهما ـ علة الربا ـ كونهما جنس الأثمان غالباً. وهذه علة عنده قاصرة عليهما لا تتعداهما إذ لا توجد في غيرهما. . ولا يجري الربا في الفلوس وإن راجت رواج النقود»[1]. وذهب المقريزي إلى أن النقود هي الذهب والفضة فقط[2].

وهكذا نرى أن الفقه الإسلامي يميل إلى عدم قصر النقدية على الذهب أو الفضة، وأن النقود يمكن أن تكون من أي مادة طالما أنها ذات قبول عام لدى الناس، وهذا لا يمنع أن الإسلام يفضل استخدام النقود الذهبية والفضية.

وبناء على ذلك فإن النقود الإسلامية هي النقود المعدنية وكذلك النقود الورقية[3] أما دخول النقود الائتمانية في عداد النقود إسلامياً فإن تلك النقود من الناحية الوضعية ليست ذات إبراء قانوني عام مثل النقود الورقية. ومن ثم فإنه من الناحية الإسلامية تستخدم كوسيلة للدفع ولكنها لا تعتبر نقداً كاملاً.

٢ ــ وظائف النقود:

من استقراء النصوص والأحكام الإسلامية نجد أن من وظائف النقود كونها وسيطاً في التبادل فيها يتم البيع والشراء كما أنها مقياس للقيم إذ بها تقوم السلع والخدمات والمنافع ومن الآيات القرآنية الكريمة ذات الدلالة هنا قوله تعالى: ﴿والذين يَكْنِزُونَ الذهبَ والفِضَّةَ ولا يُنْفِقُونَهَا في سبيل اللَّـهِ فَبَشِّرْهُم بعذابٍ أليم﴾[4].

---

(١) النووي: «المجموع». ج ٩ ص ٣٩٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) الأب أنستاس: «النقود العربية وعلم النميات». ص ٦٥ وما بعدها.

(٣) وهذا ما أشارت إليه فتوى إدارة البحوث في الرياض في مجلة البحوث الإسلامية، العدد الأول، ص ١٨٩ لعام ١٣٩٥ هـ.

(٤) سورة التوبة: الآية رقم ٣٤.

هنا قد حذرت الآية الكريمة من كنز النقود تحذيراً مخيفاً. فهل الكنز إسلامياً هو الكنز وضعياً؟ إن الاكتناز في مفهومه الوضعي حبس النقود عن التداول أو بعبارة أوضح تنحية جزء من الدخل عن الاستهلاك مع عدم توافر نية تثميره مستقبلاً ثم تحويله إلى أصول عينية منتجة.

أما إسلامياً، فإن الكنز في اللغة الضم والجمع. قال الطبري: الكنز كل شيء مجموع بعضه إلى بعض في بطن الأرض أو على ظهرها[1]. وقال السرخسي: «الكنز اسم لمال مدفون لا يراد به التجارة»[2]. وفي المراد به شرعاً خلاف طويل بين العلماء ذكره ابن العربي على عشرة أوجه[3]. وقال فيه القرطبي: «واختلف العلماء في المال الذي أديت زكاته هل يسمى كنز أم لا؟ فقال قوم: نعم ورواه أبو الضحا عن جعدة بن هبيرة عن علي، رضي الله عنه، قال علي: أربعة آلاف دونها نفقة، وما كثر فهو كنز وإن أديت زكاته، ولا يصح. وقال قوم: ما أديت زكاته منه أو من غيره فليس بكنز، قال ابن عمر: ما أدى زكاته فليس بكنز وإن كان تحت سبع أرضين وكل ما لم تؤد زكاته فهو كنز وإن كان فوق الأرض. ومثله عن جابر، وهو الصحيح.. وقيل الكنز ما فضل عن الحاجة روى عن أبي ذر.. وقيل لما لم تؤد منه الحقوق العارضة كفك الأسير وإطعام الجائع وغير ذلك»[4].

نجد تنوع المواقف في المفهوم الإسلامي للاكتناز. ولكن الراجح والصحيح الذي يتفق وأصول الإسلام أن هذا مصطلح إسلامي على المال الذي لم تؤد منه الزكاة ويلحق بالزكاة شتى الحقوق العارضة فهي واجبة في حينها. بل إنها تدخل فيها. قال ابن العربي: «أدخل في قول، ما لم تؤد زكاته كل حق يتعلق بالمال كفك الأسير وحق الجائع والعطشان»[5]. وقال المناوي:

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٨ ص ١٢٣، مرجع سابق.
(٢) السرخسي: «المبسوط». ج ٢ ص ١٩١، مرجع سابق.
(٣) ابن العربي: «أحكام القرآن». ج ٢ ص ٩١٦، مرجع سابق.
(٤) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٨ ص ١٢٧، مرجع سابق.
(٥) ابن العربي: «أحكام القرآن». ج ٢ ص ٩٢١، مرجع سابق.

«قال القاضي لما نزل قوله تعالى: ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله﴾ كبر على الصحابة وظنوا أنها تمنع عن جمع المال وضبطه رأساً وأن كل من أثل مالاً قل أم كثر فالوعيد لاحق به. فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن المراد بالكنز في الآية ليس الجمع والضبط مطلقاً بل الحبس عن المستحق والامتناع عن الإنفاق الواجب الذي هو الزكاة، وأنه تعالى ما رتب الوعيد على الكنز وحده بل على الكنز مع عدم الإنفاق الواجب الذي هو الزكاة»[1]. ومعنى ذلك أن الاكتناز في الإسلام مخالف لما هو عليه في الاقتصاد الوضعي فهو ليس مجرد عدم إنفاق للنقود، وإنما هو عدم تأدية حقوق الله فيها وأهمها الزكاة.

وقد ذكر القرطبي مسألة لها دلالتها الاقتصادية الهامة هنا، هي: «إن قيل: من لم يكنز ولم ينفق في سبيل الله وأنفق في المعاصي هل يكون حكمه في الوعيد حكم من كنز، ولم ينفق في سبيل الله، قيل له: إن ذلك أشد فإن من بذر ماله في المعاصي عصى من جهتين: بالإنفاق والتناول كشراء الخمر وشربها بل من جهات إذا كانت المعصية مما تتعدى.. والكانز عصى من جهتين وهما منع الزكاة وحبس المال لا غير وقد لا يراعي حبس المال»[2].

نخلص من ذلك بأن وظائف النقود إسلامياً أن تستخدم وسيطاً في التبادل، وأن تقوم بها السلع والخدمات، وأن تسوى بها المدفوعات، وأن تؤدى منها حقوق الله الأصلية والعارضة وألا تنفق في المعاصي. وقد فصل القول في وظائف النقود جمع من علماء الإسلام منهم الإمام الغزالي[3] والإمام ابن القيم وغيرهما.

ومن عبارات ابن القيم في النقود، قوله: «والثمن ــ يقصد النقد ــ هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن

---

(١) المناوي: «فيض القدير». ج ٥ ص ٢٩، مرجع سابق.

(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٨ ص ١٢٨، مرجع سابق؛ وكذلك الغزالي، ج ٤ ص ٨٩، مرجع سابق.

(٣) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٨٩ وما بعدها، مرجع سابق.

نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية»[١].

□ **توضيح وتفضيل لوظائف النقود وهي الثمينة وتقويم السلع والخدمات:**

والتساؤل هنا ما موقف الإسلام من الادخار؟ إذا فهم حجز النقود عن الاستهلاك بهدف تثميرها وتنميتها مستقبلاً بطرق مشروعة مع أداء حقوق الله فيها على أنه المقصود بالادخار فلا حرج منه في الإسلام إذ هو في حقيقته إنفاق للأموال، وليس حبساً لها. كذلك فليس من باب الاكتناز ما يعده الفرد لإجراء معاملاته العادية في المستقبل فقد قال صلى الله عليه وسلم: «ومن دفن ديناراً أو درهماً أو تبراً أو فضة لا يدفعها بعد لغريم، ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيامة»[٢] وكان صلى الله عليه وسلم، يحبس الطعام لأهله عاماً. ومن ثم فقد قال العلماء أنه يجوز ادخار الأموال لمدة أقل أو أطول ما دامت بهدف الإنفاق منها حتى يأتي دخل جديد[٣].

المطلب الثاني:

الطبيعة المالية للنقود

□ **النقود سلعة أم وسيلة للسلعة:**

هل النقود سلعة من السلع أم أداة ووسيلة للحصول على السلع؟ إن الإجابة على هذا التساؤل جد خطيرة لخطورة النتائج المترتبة. ولا يخفى أن السلعة في لغة الاقتصاد منتج مادي يشبع حاجة للإنسان ويباع ويشترى. فالسلعة تشبع حاجة خاصة بها للإنسان ويحصل عليها الفرد عن طريق تبادلها بسلعة أخرى مع توسيط النقد في الاقتصاد النقدي، وبدون توسيطه في اقتصاد المقايضة. أما النقد فهو الآخر يشبع حاجة للإنسان، ولكنه إشباع من نوع

---

(١) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٦، مرجع سابق.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة.

السيوطي: «الدر المنثور». ج ٣ ص ٢٣٣، مرجع سابق.

(٣) ابن حجر: «فتح الباري». ج ٩ ص ٥٠١، مرجع سابق.

مغاير لإشباع السلع فهو إشباع غير مباشر بمعنى أنه يمكن للإنسان من تحقيق الإشباع المباشر، وذلك بدفعه ثمناً للسلعة أو الخدمة التي تشبع حاجة مباشرة للإنسان. وهو من جهة أخرى يعتبر إشباعاً عاماً فهو ليس إشباع غذاء فقط أو ثياب فقط وإنما هو إشباع لشتى وجوه الإشباع.

وهكذا فإن النقد يحقق للفرد إشباعاً عاماً غير مباشر. ومن ثم فهو في حقيقته غير السلع والخدمات التي تشبع كل منها حاجة مباشرة خاصة للإنسان. ومن أجل ذلك أيضاً لا نجد النقد في أصل وضعه يباع ويشترى، فالأصل أن الإنسان لا يبيع نقداً ولا يشتري نقداً فلا يقال لمن حصل على نقود نظير التخلي عن بقرة أنه اشترى نقوداً بالبقرة، ومن دفع النقود للحصول على البقرة لا يقال عنه إنه باع النقود بالبقرة، وإنما يقال للأول إنه باع البقرة ويقال للثاني إنه اشترى البقرة. هذا هو الوضع الفطري الطبيعي فما هو موقف الاقتصاديات المختلفة من ذلك؟

في الاقتصاد الوضعي المعاصر نجد النقود قد دخلت سلة السلع وأصبحت سلعة من السلع تشبع بذاتها حاجة للإنسان ولم تعد فقط مجرد وسيلة أو أداة للحصول على السلع لقد أصبحت مخزناً للقيمة باعترافهم ومعنى ذلك أنها أصبحت تكتنز لذاتها. وعوملت على أنها أصل من الأصول (Assets).

وقد ترتب على ذلك نتيجة بالغة الخطورة هي أن النقد أصبح يباع ويشترى شأنه شأن أي سلعة، وإذا كان البيع العادي أو الشراء العادي يتم عن طريق تبادل نقد بسلع، فإن بيع النقود وشراءها يتم عن طريق تبادل نقد بنقد من نفس جنسه ونوعه فيباع الدولار بالدولار والجنيه المصري بالجنية المصري، ومن الطبيعي أن ذلك غير متصور فيه التماثل ولا التقابض، وإنما المقصود هنا أن يكون تبادلاً مؤجلاً وفيه ربح. هذا يظن أنه قد ربح بالحصول على نقد حاضر يستفيد به، والثاني يتصور أنه ربح بالحصول على نقد أكبر مما دفع مع بعض من التأخير. وتبلور الفرق بين النقدين في صورة الفائدة المعروفة، وواضح أن ذلك ضد طبائع الأشياء. وإلا ما كان هناك مبرر لهذا الاختراع الإنساني المهول الذي وفق الله تعالى الإنسان في اكتشافه وهو استخدام النقود.

وهكذا فقد ترتب على الخروج بالنقد عن طبيعته وإدخاله في سلة السلع أن أصبح النقد يطلب لذاته، ويشبع حاجة ذاتية خاصة كأي سلعة وأنه يباع ويشترى، وأن الفرد كي يتخلى عنه له أن يحصل على ثمن عن تخليه له مجرد تخليه مع عودته إليه.

وفي الاقتصاد الإسلامي رأينا الإجماع على أن النقود مجرد وسيلة للحصول على السلع فهي حسب تعبيرهم «وسائل للمثمنات»[1]، والمثمنات تعبير يعكس كل ما يباع ويشترى، وهو السلع والخدمات فهي وسيلة للحصول على ذلك، وليست هي مثمنات.

وحسب تعبير بعضهم إنها كالحرف في الكلام لا معنى له في ذاته، وإنما يفيد معنى عن طريق غيره[2]. وبأنها رسول إلى الحاجات[3] أي السلع والخدمات ومن ثم فهي عندهم جميعاً لا تطلب لذاتها، وإنما للتوصل بها إلى غيرها حتى أن النقود المعدنية الذهبية والفضية، وهي بحسب مادتها لها قيمة ذاتية أو سلعية بقدر ما فيها من معدن يمكن أن يخدم غرضاً مباشراً، ولكنها بحسب استخدامها ومقصودها تعتبر نقداً لا يقصد لذاته.

ومع هذين الاعتبارين فيها فقد غلب الفقهاء الجانب النقدي فيها على الجانب السلعي فمنعوا التعامل عليها بالاعتبار السلعي[4] لأنها خلقت للنقدية يقول الكاساني: «إنها لا تصلح للانتفاع بأعيانها في دفع الحاجات الأصلية»[5].
ومن أروع ما قيل في النقود من تلك الزاوية قول الإمام ابن القيم: «إن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات ـ فهي ثمن للمبيع وليست مبيعاً ـ والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال. فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع، ولا ينخفض إذ لو كان الثمن يرتفع، وينخفض كالسلع لم يكن لنا

---

(١) القرافي: «الفروق». ج ٣ ص ٢٥٠، مرجع سابق.
(٢) و(٣) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٨٩، ج ٣ ص ٢٥٦ على التوالي، مرجع سابق.
(٤) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٤٦، مرجع سابق.
(٥) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٩، مرجع سابق.

ثمن نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع. وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس، ويقع الخلف ويشتد الضرر، كما رأيت من فساد معاملاتهم والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعة تعد للربح فعم الضرر وحصل الظلم، ولو جعلت ثمناً واحداً لا يزاد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس. فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير مثل أن يعطى صحاحاً ويأخذ مكسرة، أو خفافاً ويأخذ ثقالاً أكثر منها[1] لصارت متجراً أو جر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولابد. فالأثمان لا تقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها إلى السلع فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس»[2]. هذه فقرة تعتبر بحق دستوراً في النقود يجب اتباع ما فيها من توجيهات حتى يصلح أمر الناس. ولذلك فقد جاء الإمام ابن القيم نفسه وحمل المحتسب مسؤولية منع الناس بما له من سلطة من اتخاذ النقود متجراً فيقول: «ويمنع المحتسب من جعل النقود متجراً فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها»[3].

□ **التجارة في النقد:**

من الفقرة السابقة تبين أن النقود في الإسلام ليست سلعة، أي ليست محلاً للتجارة وتحقيق الأرباح. وإذا كان الأمر كذلك فكيف نفسر ما يعرف فقهياً بالصرف وما يجري حالياً في البنوك الإسلامية من التعامل في العملة بيعاً وشراء؟

لقد جاءت مواقف الاقتصاد الإسلامي في هذا الشأن متسقة مع تصوره للنقود وطبيعتها وهي أنها ليست للبيع والشراء. ومن ثم فقد فصل القول في أحكام التبادل النقدي.

---

(١) هذا نص ما هو موجود ولكن أرى أنه في العبارة خطأ والصواب ويأخذ ثقالاً أقل منها.

(٢) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) ابن القيم: الطرق الحكمية. ص ٢٨١، مرجع سابق.

وهنا نجد أن النقود قد تكون من جنس واحد أو من جنسين مختلفين. فمثلاً النقود الذهبية جنس والنقود الفضية جنس والنقود المصرية جنس والنقود السعودية جنس. ومن المتصور أن يجري التبادل في داخل الجنس مثل ذهب بذهب وعملة مصرية بعملة مصرية ومن المتصور أن يجري بين جنسين من النقود مثل ذهب بفضة أو عملة مصرية بعملة سعودية... الخ.

فإن كان التبادل بين نقود من جنس واحد مثل جنيه فهذا لا معنى له ولا مقصود يستهدفه العاقل من القيام به، ولذلك أجازه الشارع بشرط أن يتحقق التماثل الكامل في المقادر فإن كان عدداً فليكن تماثلاً في العدد، وإن كان وزناً كما هو الشأن في العملة الذهبية أو الفضية فليكن التماثل في الوزن، ولا يكفي هذا وإنما يجب أن يتم التبادل يداً بيد دون تأجيل[1] وفي ظل هذه الضوابط فإن العملية تمحي نفسها بنفسها ولا يقدم عليها عاقل.

واشتراط الإسلام لهذين الشرطين فيها إن هو إلا عمل متعمد ومقصود لإبعاد النقود عن التجارة فيها، لأنه لو لم يشترط ذلك لكان من المتصور ومن المقصود أن تتم العملية طالما ليست فيها تماثلاً أو ليست حالة. فإذا كان التبادل بين جنسين من النقود فهذا عمل متصور ومقصود لدى العقلاء إذ يحقق أحد النقدين ما لا يحققه الآخر فمن الواضح أن العملة المصرية لا تروج داخل بلد أجنبي، ومن ثم فمن المصلحة أن يحدث تبادل بينها وبين عملة تلك البلدة. بالضبط كما كان هناك اعتراف بأهمية الصرف وهو تبادل الذهب بالفضة. وقد شرعه الإسلام للحاجة إليه ووضع له شروطاً. وفي الحقيقة فإن الصرف لا يقتصر مفهومه على بيع الذهب بالفضة فقط، وإنما هو في حقيقته بيع للعملة بعملة من غير جنسها وعرفه ابن عرفة بأنه «بيع الأثمان بعضها ببعض»[2]. وقد اشترط فيه الإسلام أن يتم يداً بيد، ولم يشترط التماثل. ففي الحديث الصحيح: «... فإذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد».

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٨٩، مرجع سابق.
الباجي: «المنتقى». ج ٤ ص ٢٦٠، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٥٩، مرجع سابق.

وإذن فما يحدث حالياً من بيع للعملات هو من قبيل الصرف ومن ثم فهو جائز متى تم يداً بيد. فإن كان بشيك كما يحدث الآن في عمليات التحويل فهل قبض الشيك يعتبر قبضاً أو لا يعتبر؟ هذه مسألة تتطلب اجتهاداً فقهياً في ضوء ضرورتها لتحقيق مصالح الناس.

وليس معنى جواز ذلك أن النقود صارت سلعة يتجر فيها، وإلا لجاز بيع النقد بصنفه مفاضلة أو مؤجلاً شأن التجارة في السلع وهذا ما حرمه الإسلام.

ومن المهم هنا أن ننقل قول الإمام الغزالي في هذا الشأن: «فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله، فيبقى النقد مقيداً عنده وينزل منزلة المكنوز... ولا معنى لبيع النقد بالنقد إلا اتخاذ النقد مقصوداً للادخار وهو ظلم. فإن قلت فلم جاز بيع أحد النقدين بالآخر؟ ولم جاز بيع الدرهم بمثله؟ فاعلم أن أحد النقدين يخالف الآخر في مقصود التوصل، إذ قد يتيسر التوصل بأحدهما من حيث كثرته كالدراهم تتفرق في الحاجات قليلاً قليلاً، ففي المنع منه ما يشوش المقصود الخاص به، وهو تيسر الوصول به إلى غيره. وأما بيع الدرهم بدرهم يماثله فجائز من حيث إن ذلك لا يرغب فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فإنه عبث يجري مجرى وضع الدرهم على الأرض وأخذه بعينه، فلا نمنع ما لا تتشوق النفوس إليه، إلا أن يكون أحدهما أجود من الآخر وذلك أيضاً لا يتصور جريانه إذ صاحب الجيد لا يرضى بمثله من الرديء فلا ينتظم العقد، وإن طلب زيادة في الرديء فذلك مما قد يقصده فلا جرم نمنعه منه، ونحكم بأن جيدها ورديئها سواء لأن الجودة والرداءة ينبغي أن ينظر إليهما فيما يقصد في عينه، وما لا غرض في عينه فلا ينبغي أن ينظر إلى مضافات دقيقة في صفاته»[1].

نخلص من ذلك بأن بيع العملات المختلفة هو في حد ذاته مشروع إسلامياً طالما يتحقق فيه شرط التقابض، ولكن عندما تتجاوز تلك العملية حدودها، وتصبح عملية مضاربة على النقود واستخدام تبادلها بهدف مقصود

---

(١) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٨٩ وما بعدها، مرجع سابق.

هي جني الأرباح من ذلك فإن هذا يؤدي إلى أن تتخذ النقود متجراً، وهذا ممنوع إسلامياً. ويمكن تفهم أهمية هذا التوجيه الإسلامي عند النظر في المجتمعات التي قامت اقتصادياتها على التجارة في النقد فلا شك أنها اقتصاديات هشة[1]. وهذا ما لا يرتضيه الإسلام لاقتصاديات المسلمين.

□ إنتاجية النقود:

إذا كانت النقود من الناحية الإسلامية ليست سلعة يتاجر فيها فهل معنى ذلك أنها عقيمة وغير منتجة؟ نسمع كثيراً في رفض الفائدة أن النقود عقيمة، وأن النقد لا يلد نقداً. ولكن التتبع الدقيق لمبادىء الإسلام وقواعده ولأقوال علمائه يبرز لنا أن النقود ليست عقيمة، وإنما هي أصل منتج أو بعبارة الفقهاء هي مال نام، ونماء المال معناه قدرة المال على النمو والزيادة ونظرة سريعة من باب الزكاة في مختلف المذاهب الفقهية ترينا كيف كانت نظرة العلماء للنقود، وكيف أدخلوها في الأموال النامية أي المنتجة ومن ثم فرضت عليها الزكاة. وفي ذلك يقول الكاساني «إن الأعداد للتجارة في الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة»[2].

ومن مؤيدات القول بإنتاجية النقود أنها تقدم رأسمال في المضاربة وفي الشركة بهدف الحصول على نمائها، وهو الربح فيدفع الفرد ألفاً، ثم يعود إليه ألفاً ومائة وما ذلك إلا لنماء الألف.

ومن النصوص الصريحة في ذلك قول ابن قدامة: «ولنا أنها عين تنمي بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير»[3].

وقد فصل القول في ذلك تفصيلاً شافياً ابن تيمية، رحمه الله، مؤكداً على

---

(١) د. رفعت العوضي: «منهج الإدخار والإستثمار». ص ١٧٣، مرجع سابق.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٢ ص ٨٢٩، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ١٠، مرجع سابق.

قارن الباجي: «المنتقى». ج ٢ ص ١٢٥، مرجع سابق.

أن النقود أصول تنمى، وأن النماء الحاصل من المضاربة إنما حصل بمجموع منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال[1].

إذن النقود أصل مالي منتج ونام. ولكن كيف ينمو؟ هل بذاته أم لابد من ممارسة عمل من الإنسان عليه؟ هنا نجد الإجابة واضحة إنها لا تنمو بمفردها وبدون انضمام جهد إنساني إليها. وهذا أمر بدهي فلو بقيت مائة جنيه في الصندوق ألف سنة لن تزيد. ومن ثم فتنميها بالعمل عليها. ولكن هذا لا يسوغ القول بأنها عقيمة إذ لو كانت عقيمة لما نمت إطلاقاً بجهد أو بغير جهد. إذن فالقول بأن النقود عقيمة قول لا يتفق ومواقف الإسلام من النقود، ومن ثم فإن ترديده في معرض رفض الفائدة لا يفيد ولا يصح، وللإسلام مواقفه في رفض الفائدة نتعرف عليها في مبحث قادم.

وهكذا نخلص إلى أن النقود في الاقتصاد الإسلامي ليست سلعة عادية ولا يجوز الاتجار فيها وهي أصل منتج بالعمل عليها وبها.

المطلب الثالث:

عرض النقود والطلب عليها

في هذا المطلب نهتم بعملية إصدار النقود وعملية طلبها من حيث تأثير ذلك في عمليات التمويل والاستثمار.

□ إصدار النقود والطلب عليها في الاقتصاد الوضعي:

١ ـ إصدار النقود:

تتولى السلطة النقدية ممثلة في الجهاز المصرفي في الدولة القيام بإصدار النقود الورقية والائتمانية. فيقوم البنك المركزي بإصدار النقود الورقية في ظل ضوابط معينة قد تطورت تاريخياً من غطاء ذهبي كامل إلى غطاء جزئي إلى

---

(١) ابن تيمية: «القواعد النورانية»، ص ١٦٧ وما بعدها، مرجع سابق.

غطاء من أوراق تجارية مالية وعملات أجنبية. وفي النهاية فقد تمثلت في وجود حاجة فعلية إلى النقود[1].

أما النقود الائتمانية فإن البنوك التجارية هي التي تقوم بإصدارها مستهدفة تحقيق الأرباح في ظل قيود من البنك المركزي بالإضافة إلى مراعاة عوامل الأمان والسيولة[2].

وتتمثل أرباح البنوك هنا في الفائدة الدائنة أو في فروق الفائدة. ومن هنا ظهرت الخطورة على الاقتصاد القومي حيث تندفع البنوك إلى خلق المزيد من تلك النقود تحت تأثير حافز الربح، ومهما كانت هناك من قيود فقد أثبتت التجربة، وأثبت التحليل النقدي أنها قيود غير فعالة بدرجة كبيرة.

وتتمثل الخطورة جلياً متى علمنا أن البنوك التجارية هي مؤسسات خاصة، وليست مؤسسات حكومية في الكثير الغالب من البلدان. ومن ثم فإن إصدار النقود الائتمانية وهي النقود المسيطرة حالياً هو في يد مؤسسات خاصة تعمل بهدف الأرباح.

والمشكلة هنا أن النقود ليست سلعة عادية ينتجها الإنسان عندما يحب ويتاجر فيها كما يشاء دون أن يكون لها سوى تأثير جزئي محدود في الاقتصاد القومي. إنما هي حقوق على مختلف ممتلكات الأفراد وأموالهم والتعامل فيها هو تعامل بكل القيم والأصول الاقتصادية لدى المجتمع.

٢ ــ الطلب على النقود:

يستند الطلب على النقود في إطار الاقتصاد الوضعي وبصفة خاصة الاقتصاد الرأسمالي إلى الدوافع التالية:

أولاً ــ دافع المعاملات (Transactions Motive): فتقوم الأفراد والمشروعات بطلب النقود والاحتفاظ بها لتستخدمها في معاملاتها خلال الفترات

---

(١) د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». ص ٨٥ وما بعدها، مرجع سابق.
د. محمد دويدار: «الإقتصاد النقدي». ص ١٣٠، مرجع سابق.

(٢) د. محمد دويدار: نفس المصدر. ص ١٣٥ وما بعدها.

المقبلة، وحتى تحصل على نقود جديدة. وسواء كانت تلك المعاملات في نطاق الاستهلاك أو في نطاق التمويل والاستثمارات.

ثانياً ــ دافع الاحتياط (Precautionary Motive): ويعتبر هذا الدافع مكملاً أو امتداداً للدافع السابق ومؤداه أن الفرد أو المشروع يحتفظ بقدر من المال النقدي لمواجهة ما قد يحدث مستقبلاً من حالات تستدعي الإنفاق النقدي[1]. ويلاحظ أن الطلب على النقود بهذين الدافعين إنما هو طلب لها من حيث إنها وسيط للمبادلة[2].

ثالثاً ــ دافع المضاربة (Speculative Motive): ولا يعني هذا الدافع مفهوم المضاربة في الفقه الإسلامي، وإنما هو أقرب ما يكون إلى المقامرة والتربص والاحتكار النقدي. وذلك أن الفرد أو المؤسسة تحتفظ بالنقود وتمنعها من التداول بهدف اقتناص فرصة تغير السعر وجني المزيد من الأرباح. ويختلف هذا الدافع عن سابقيه من حيث الأساس الذي يقوم عليه، فالطلب هنا على النقود هو طلب لها من حيث إنها أصل قائم بذاته فهو تفضيل للمال النقدي كأداة للاحتفاظ بالقيمة عبر الزمن بدلاً من الاحتفاظ بها في شكل أصول مالية أخرى تدر عائداً. ومع أن النقد هنا أصل معطل إلا أنه يحتفظ به انتهازاً للفرص المستقبلية[3].

وقد عبر عن ذلك كينز بقوله: «تشكل الرغبة في الاحتفاظ بالنقود كمستودع للثروة مقياساً لدرجة ارتيابنا، وعدم ثقتنا بحساباتنا وتقاليدنا بالنسبة للمستقبل فيختار الأفراد والمنشآت الاحتفاظ بجزء من موجوداتهم في أكثر

---

(١) د. محمد دويدار: «الاقتصاد النقدي». ص ٩٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) Wallace C. Peterson, op.cit., p. 329 FF.
Paul Danidson, Money and the Real World, (New York-Toronto, 1972), pp. 159.

(٣) وقد فسّره الإقتصاديون بأنه الرغبة في تحقيق ربح عن طريق ما يحدث في سعر الفائدة من تغيرات. د. حسين عمر: «إقتصاديات الدخل القومي». ص ١٩٥، مرجع سابق.
P. Donidson, Op.Cit., pp. 189 FF.

الأشكال سيولة حتى يكونوا في موقف أفضل للإفادة مما يطرأ على أنواع الموجودات الأخرى من تقلبات»[1].

ولأهمية هذا الدافع وخطورته نزيده توضيحاً فنقول إنه في ظل الاقتصاد الوضعي الذي يبيح التعامل بالفائدة يكون أمام الشخص أو المؤسسة أن يحتفظ بنقوده في شكلها النقدي أو يحتفظ بها في شكل سندات تدر فائدة أو في أشكال أخرى. فإذا فضل الفرد الاحتفاظ بالنقود في الشكل النقدي لها مع أنها في تلك الحالة عاطلة (Idle) لا تدر دخلاً على السند الذي يدر دخلاً معيناً فإنه يفعل ذلك تحسباً لما قد يحدث للسند في المستقبل. ومعروف أن هناك علاقة عكسية بين قيمة السند ومقدار الفائدة فإذا كانت الفائدة مرتفعة فإن ثمن السند يهبط والعكس صحيح. وهنا يمسك الفرد نقوده مرتقباً هبوط سعر السند فيقبل على شرائه ويحتفظ به إلى أن يهبط سعر الفائدة، فيرتفع ثمن السند فيقوم ببيعه مستفيداً بذلك من فرق الأسعار وتتم هذه الحركة في ظل الاعتقاد السائد من أن للفائدة سعراً طبيعياً يسود في الوضع الطبيعي، وقد يرتفع سعرها السوقي أو ينخفض ولكن سرعان ما يعود إلى السعر الطبيعي[2].

هنا نلاحظ أن الاحتفاظ بالنقود والطلب عليها بهذا الحافز إنما هو عملية تعامل مع الفائدة، وأن الفائدة تلعب دورها في هذا النوع من الطلب على النقود وتأثير الفائدة على هذا الطلب النقدي تأثير عكسي فإذا ارتفع سعر الفائدة قل احتفاظ الناس بالنقود أو كما يعبر كينز قل التفضيل النقدي أو تفضيل السيولة (Liquidity Preference). وإذا انخفض سعر الفائدة زاد التفضيل النقدي.[3]

ومن جهة أخرى فإن التفضيل النقدي هو بدوره يؤثر في سعر الفائدة تأثيراً طردياً فكلما زاد طلب الناس على النقود واحتفاظهم بها ارتفع سعر الفائدة وكلما قل التفضيل النقدي انخفض سعر الفائدة.

---

(١) Wallace C. Peterson, Op.Cit., p. 325.

(٢) د. معبد الجارحي: «نحو نظام نقدي ومالي إسلامي». ص ٤٥، مرجع سابق.
Wallace C. Peterson, Op.Cit., pp. 329-330.

(٣) *Ibid.*, pp. 337-339.

والذي نود الإشارة إليه هنا أنه لو أزلنا سعر الفائدة كلية فإن الاحتفاظ بالنقود بدافع المضاربة بهذا المفهوم الوضعي يزول تماماً ولا يبقى إلا الاحتفاظ بها بهدف المعاملات العادية والاحتياط لما قد يجد من ظروف ومن ناحية أخرى فإننا لو منعنا الاكتناز فإنه طبقاً للتحليل الكينزي ستزول الفائدة إذ هي ثمن التخلي عن الاكتناز.

□ **إصدار النقود والطلب عليها في الاقتصاد الإسلامي:**

١ ـ إصدار النقود:

تأثير النقود في المجتمع نمواً وتوزيعاً وعدالة تأثير جذري. ومن ثم فإن المحافظة عليها وحسن إصدارها واستخدامها إنما هو محافظة على المجتمع كله. ولذلك كان إصدار النقود في الإسلام عملاً من أعمال الدولة وليس عملاً خاصاً يقوم به الأفراد بدوافع خاصة.

وفي ذلك يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان لأن الناس إن رخص لهم في ذلك ركبوا العظائم»[١].

ويقول الإمام النووي إن ضرب النقود من أعمال الإمام[٢].

ويقول ابن خلدون: «والسلطان مكلف بإصلاح السكة والاحتياط عليها والاشتداد على مفسديها»[٣].

وقال ابن تيمية جواباً عن سؤال: هل يجوز صرف الفلوس النافقة بالدراهم نسيئة: «الأظهر المنع من ذلك فإن الفلوس النافقة يغلب عليها حكم الأثمان وتجعل معيار أموال الناس. ولهذا ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً

---

(١) القاضي أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». ص ١٨١، مرجع سابق.

(٢) النووي: «روضة الطالبين». ج ٢ ص ٢٥٨، مرجع سابق.

(٣) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٥٢٦، مرجع سابق.

تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم، ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلاً بأن يشتري نحاساً فيضربه فيتجر فيه»[1].

إذن عملية إصدار النقود في الإسلام هي عملية حكومية بحتة بل اعتبرت إحدى الولايات الدينية يقول ابن خلدون: «وأما السكة ــ إصدار النقود ــ فهي النظر في النقود المتعامل بها بين الناس وحفظها مما يداخلها من الغش أو النقص إن كان يتعامل بها عدداً أو ما يتعلق بذلك ويوصل إليه من جميع الاعتبارات. . . والنظر في ذلك لصاحب هذه الوظيفة وهي دينية بهذا الاعتبار فتندرج تحت الخلافة وقد كانت تندرج في عموم ولاية القاضي ثم أفردت لهذا العهد»[2].

وقد تشدد الإسلام تماماً في كل عملية أو سلوك يؤثر في النقود وسلامتها من قرض لكسر لغش[3] حتى لقد هم الخليفة عبد الملك بقطع يد من كان يضرب على غير سكة المسلمين وحسن فعله شيوخ المدينة[4]. وعد ابن خلدون من يغش في النقود سارقاً بل محارب يعامل معاملة من يفسد في الأرض[5]. وكره الفقهاء للحاكم نفسه أن يضرب نقوداً مغشوشة لما في ذلك من أضرار بذوي الحقوق وإغلاء للأسعار[6].

فإذا كان مجرد قرض جزء من الدرهم أو الدينار أو تكسيره، وتحويله إلى

---

(١) ابن تيمية: «الفتاوى». ج ٢٩ ص ٤٦٨، مرجع سابق. وهنا نجد التعارض الكامل مع الإقتصاد الوضعي الذي يبيح للدولة ذاتها أن تحقق الأرباح الطائلة من عملية إصدار النقود الورقية. فهل عملية إصدار النقود من قبل الحكومة تجارة تحقق الربح؟ ينظر في ذلك د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص٢٧٣، مرجع سابق؛ وكذلك د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢٨٤، مرجع سابق.

(٢) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٢٢٦، مرجع سابق.

(٣) أستاذنا الدكتور حسن الشاذلي: «الإقتصاد الإسلامي». ص ٢١٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٤) الأب انستاس: «النقود وعلم النميات». ص ١٦، مرجع سابق.

(٥) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٥٢٦؛ د. حسن الشاذلي: «الإقتصاد الإسلامي». ص ٢١٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٦) جلال الدين السيوطي: «الحاوي للفتاوي». ج ١ ص ١٠٠، مرجع اسبق.

سلعة عادية أو خلطه ببعض المعادن يرتب تلك الأحكام الشرعية فإن كل ما يؤثر في النقود وفي سلامة أدائها لوظيفتها يعامل على هذا النحو.

واليوم قد زالت النقود المعدنية وسادت النقود الورقية والائتمانية، وهي لا تقبل القرض أو التكسير ولكنها تتعرض لما هو أخطر من ذلك من حيث التأثير في إصدارها وأحجامها ومن ثم الهبوط المتزايد في قيمتها، وما ظاهرة التضخم السائدة والضاغطة على الاقتصاد العالمي اليوم إلا نتيجة من نتائج نظام إصدار النقود بنوعيها وعدم التمسك بما تتطلبه الحاجة الحقيقية للاقتصاد من النقود. وهذا ما يؤكد لنا صدق نظرة الإمام أحمد وبعد فكره فقد ارتكب الناس الكبائر والعظائم جرياً وراء الأرباح من عمليات إصدار وخلق النقود.

وهكذا نرى أن إصدار النقد في الاقتصاد الإسلامي هو عمل أساسي من أعمال الدولة وعليها ألا تتركه للأفراد وعليها أن تحرص هي بأعلى قدر من الحرص على أن تحافظ على الاستقرار النقدي.

ومن ناحية أخرى فإنه عندما يسود الاقتصاد الإسلامي وتتحكم قواعده وتوجيهاته فإن عملية إصدار النقود وانضباطها في ضوء الحاجات الحقيقية للاقتصاد القومي سوف يكون أمراً غير عسير إذ أن أزمة النظام النقدي المعاصر هي وجود عوامل ذاتية فيه تقضي بوجود فجوة إدخارية متزايدة تضطر الدولة معها إلى إصدار المزيد من النقد الورقي فوق طاقة الاقتصاد.

بينما في ظل اقتصاد إسلامي سوف تقل هذه الفجوة لما يحدثه من آثار على جانب الاستثمارات وعلى جانب المدخرات ومن ثم لن تجد الدولة نفسها في حاجة ماسة إلى ممارسة تلك العملية على نطاق أوسع.

وإذا كان هذا هو شأن النقود الورقية فما هو الموقف الإسلامي حيال النقود الائتمانية؟ أو بعبارة أخرى:

ما مدى شرعية قيام المصارف التجارية بخلق-الائتمان «خلق النقود الائتمانية»؟ وهل يباح للمصرف الإسلامي العادي أن يمارسها؟

إن ما يسمى بالنقود الائتمانية هي في حقيقتها ودائع مصرفية. وهذه

الودائع منها ودائع حقيقية أو أصلية ومنها ودائع اصطناعية. بمعنى أنه في الأصل يقدم الفرد أو المؤسسة مالاً للبنك التجاري لإيداعها في حسابه الجاري يسحب منه في أي وقت.

ولما كانت العادة قد جرت بأن هؤلاء الأفراد لا يحضرون مرة واحدة في وقت واحد لسحب كل أموالهم، كما أنه عادة لا يسحب الفرد كل ماله مرة واحدة. فإن البنك لا يحتفظ بكل هذه الأموال في صورتها النقدية، وإنما يكتفي بجزء منها فقط يقل أو يكبر في ضوء الضوابط المعمول بها ثم يوظف الجزء الآخر وهو عادة ما يمثل النسبة الغالبة من الأموال بدفعها قروضاً للآخرين مستفيداً من ذلك بما يحصل عليه من فوائد وبوجه عام فإن البنك يحكمه في ذلك أساساً نسبة الاحتياطي النقدي القانوني[1]. والمثال التالي يوضح كيف تتم عملية خلق الائتمان أو خلق النقود الائتمانية.

قام شخص بإيداع أحد المصارف مبلغ ألف جنيه حساباً جارياً، وكانت نسبة الاحتياطي القانوني هي ١٠٪ فإن هذا البنك يحتفظ من هذا المبلغ في صورة نقدية بمقدار مائة جنيه ثم يوظف المبلغ الباقي وقدره تسعمائة جنيه، وليكن في إقراضها للغير محفوزاً بالفائدة التي يحصل عليها. فإذا قام هذا الشخص المقترض بسحب قرضه من البنك وإيداعه حساباً جارياً في مصرف آخر فإن هذا المصرف الآخر يمارس نفس العملية التي مارسها المصرف الأول مع شخص ثالث. فإذا قام هذا الشخص الثالث بما عمله الشخص الثاني فإن البنك الثالث يمارس نفس العملية وهكذا دواليك. وفي مثالنا هذا تستمر هذه العملية إلى أن تصبح النقود الائتمانية عشرة أمثال النقود الورقية التي هي الوديعة الأصلية.

إذن معنا نقود ورقية مقدارها ألف ومعنا نقود ائتمانية مقدارها عشرة

---

(١) في كيفية إتمام تلك العملية تتحدث مختلف مراجع النقود المذكورة وغيرها، خاصة هذا الكتاب لمجموعة أساتذة.

Hart, Kenen, Entine, *Money Debt and Economic Activity*. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1969), pp. 60 FF.

آلاف. فقد قام الجهاز المصرفي بالحصول من فرد أو مؤسسة ما على مبلغ ألف جنيه ورقي فاستخدمها في خلق نقود ائتمانية مقدارها عشرة آلاف ألف منها يقابل النقود الورقية وتسعة آلاف مخلوقة خلقاً من لا شيء. وهكذا نجد المصارف قد زادت كمية النقد المتداول بمقدار صاف هو تسعة آلاف ممثلة في نقود ائتمانية لا نظير لها من النقود الورقية. ولم تفعل هذا لحاجة ماسة للنقود في الاقتصاد القومي، وإنما هي تعني أساساً بوجود طلب على نقودها مستعد لدفع ثمنه وهو الفائدة. فما مدى شرعية هذا العمل؟ وهل للبنوك الإسلامية أن تمارسه؟

إن الاجابة المفصلة على ذلك في حاجة إلى بحث مستقل وجهد متفرغ. وفي هذا الحيز نعرض لما قاله بعض الباحثين ثم نوضح رأينا في ذلك.

لقد تناول الكتاب المعاصرون في الاقتصاد الإسلامي هذا الموضوع بين مؤيد ومعارض. ومن هؤلاء المرحوم الدكتور عيسى عبده الذي ذهب إلى أن ذلك عمل غير مشروع على الاطلاق[1]. ومن عباراته في ذلك «القول بأن المصارف تخلق الودائع قول خطير جداً، ومع ذلك يمر الناس عليه وكأنهم لا يرون المنكر جهاراً. ففي هذا العمل اضرار بأصحاب الدخول المحدودة وتمكين للمصرف من أن يستغل أضعاف المبالغ المودعة لديه وبالتكامل فيما بين المصارف الربوية نجد أن كمية النقود تتضاعف بما يسمى بالنقود الائتمانية. وأيا كانت رقابة السلطات العامة أو أجهزة الرقابة على المصارف فإن التحايل مهنة يتقنها خبراء المال.. وتبقى الكثرة الكادحة تتحمل الضرر بانخفاض قيمة النقد».

وفي كتاب آخر له يطرح تصوره للحَل بقوله: «إن المصارف في الدول الإسلامية هي حكومية فهي امتداد لبيت المال وعندئذ تستطيع الدولة التحكم الحقيقي في حجم الائتمان وتوزيعه وفقاً للتخطيط الاقتصادي العام»[2].

---

(١) د. عيسى عبده: «بنوك بلا فوائد». ص ٥٨، دار الإعتصام، طبعة ١٩٧٦.

(٢) د. عيسى عبده: «وضع الربا في البناء الاقتصادي». ص ٩٦، دار الإعتصام، الطبعة الثانية، ١٩٧٧.

إذن هو يعترض كلية على قيام المصارف الحالية بخلق النقود الائتمانية لما يرتبه ذلك من مضار اقتصادية عامة. ويرى أن علاج ذلك إنما يكون بخضوع كل المصارف للحكومة أي أن تكون مؤسسات حكومية لا تتعامل في النقد بهدف الربح. وبرغم ما في ذلك من نظرة صحيحة إلا أنها لم تكشف بوضوح عن الرأي في مدى جواز قيام المصارف الإسلامية بهذه العملية. ولكن من خلال موقف كاتب آخر أشار لنا أن رأي الدكتور عيسى أن البنوك الإسلامية لن تقوم بهذه العملية. فقد تناول هذا الموضوع الدكتور سامي حمود وذهب إلى أن خلق الائتمان هام وضروري في الاقتصاد القومي ومن ثم فهو يؤيد قيام البنوك الإسلامية بخلق النقود الائتمانية لأن الائتمان في نظره وبغض النظر عن مصدره نعمة لأنا لو ألزمنا كل مواطن أن لا يتصرف إلا بمقدار ما معه من نقود لكان في ذلك حرج وأي حرج[1].

ولم يوضح هذا الباحث كيف يكون الائتمان نعمة في ظل الواقع المشاهد؟ وكيف يتطور بحيث يتلافى هذه العيوب والمخاطر؟ ولا ندري على وجه الدقة ماذا يقصد بقوله «لو ألزمنا كل مواطن أن لا يتصرف إلا بمقدار ما معه من نقود لكان في ذلك حرج وأي حرج» لقد التبس عليه ما يحدث في المصارف بالاقتراض العادي وفرق واسع بين هذا وذاك.

ومن الكتاب الذين تناولوا هذا الموضوع أيضاً المرحوم الأستاذ محمد باقر الصدر حيث تعرض للحكم الشرعي في عمليات الإقراض المصرفي من زاوية أن يقرض الإنسان ما ليس عنده أو ما لم يقبضه. وتناول صوراً عدة لذلك ووضح أن بعضها جائز وبعضها غير جائز[2].

كذلك فمن الذين تناولوا هذا الموضوع من المعاصرين الدكتور علي عبد الرسول ومن حديثه في ذلك يبدو أنه متردد في جواز قيام المصارف الإسلامية بذلك ولكنه يرى أن ما يحدث الآن في المصارف الربوية من خلق للائتمان عمل

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٣٦١، مرجع سابق.

(٢) محمد باقر الصدر: «البنك اللاربوي». ص ٨٣ وما بعدها، مكتبة جامع الفقي العامة، الكويت.

غير مشروع لما يحدثه من مضار وقد مال إلى جواز قيام المصرف الإسلامي بذلك مع أنه من الناحية العملية لن يكون في حاجة إلى ذلك[1].

وإذا كان لنا تعليق على هذا الموضوع فلا يعدو أن يكون بمثابة رؤوس للمسائل فمن حيث ما يحدث حالياً نجد المصارف تندفع في تلك العملية محفوزة بتحقيق الأرباح ولا شك أنها بذلك كثيراً ما توقع الاقتصاد القومي في براثن التضخم وما يجره من ويلات ويكفي للاستشهاد على ذلك تقرير أحد خبراء الاقتصاد الوضعي يقول الدكتور محمد زكي شافعي: «ومن هنا يتضح خطورة الاعتراف للبنوك التجارية بمثل هذه المقدرة على خلق النقود ومحوها من الوجود إذ يغلب ألا يتفق سلوك البنوك مع مقتضيات السياسة الاقتصادية السليمة»[2] ومتى كان الأمر كذلك فإنه لا تجوز ممارسته إسلامياً لما فيه من مضار.

ومن حيث مدى إمكانية قيام المصارف الإسلامية بخلق النقود الائتمانية. فمن الناحية العملية لن يكون هذا لأنه يحدث في المصارف الوضعية نتيجة عملية إقراض تقوم بها تلك المصارف محفوزة بما تحصل عليه من فوائد وهذا الحافز غير قائم في البنوك الإسلامية فلا فائدة على ما تقرضه. ومن ناحية أخرى فإن قروضها في حد ذاتها محدودة ولا تمثل توظيفاً أساسياً لأموالها طالما أنها بنوك خاصة كما هو الموجود الآن. وإنما نشاطها ينصرف إلى عمليات المشاركة وهذه بعيدة عما نحن فيه.

وبفرض تواجد ضرورة للمزيد من النقود لمصلحة الاقتصاد القومي فإن الأسلوب الصحيح هو قيام البنك المركزي الحكومي بإصدار النقود الورقية التي يمكن للحكومة أن تراقبها بكل دقة.

---

(١) د. علي عبد الرسول: «المبادىء الاقتصادية في الإسلام». ص ١٥٤، ٢٤٦، مرجع سابق. وفي مقال لاحق له بمجلة البنوك الإسلامية بعنوان «خلق الائتمان في البنوك التجارية وفي البنوك الإسلامية. دافع عن رأيه في قيام البنك الإسلامي بعملية خلق الائتمان. العدد ١٦، ربيع الثاني ١٤٠١ هـ.

(٢) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢١٠، مرجع سابق.

وهكذا نرى أنه في ظل قيام اقتصاد إسلامي كامل فإنه لا مجال لقيام المصارف الإسلامية بخلق النقود الائتمانية وليس معنى ذلك أنها لن تمارس عمليات الإقراض ففرق واضح بين الإقراض في حد ذاته وبين خلق النقود الائتمانية بالصورة السالفة الذكر.

وفي ندوة عقدتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بعنوان «البديل الإسلامي للبنوك الربوية» أعلن القائمون على تجربة البنوك الإسلامية المعاصرة وهم الأمير محمد الفيصل والدكتور أحمد النجار أن البنوك الإسلامية لم تمارس خلق النقود الائتمانية ولن تمارسها وقد اعتبرها الدكتور النجار أساس المصائب الاقتصادية المعاصرة[1].

٢ ـ **الطلب على النقود:**

في ضوء الوظائف المشروعة للنقود في الاقتصاد الإسلامي فإنه لا يوجد طلب على النقود إلا بدافع المعاملات، وكذلك بدافع الاحتياط. أما الاحتفاظ بها بدافع المضاربة فغير وارد في ظل اقتصاد يحرم الفائدة من جهة، ويحرم الاكتناز من جهة أخرى.

ويمكن القول أنه في ظل اقتصاد إسلامي فإن كمية النقد المحتفظ بها لدى الأفراد والمشروعات تقل بدرجة ملاحظة ومرجع ذلك ما يلي:

أولاً: أن الاحتفاظ بها بدافع المضاربة بما يحدثه من انحراف بوظيفة النقود الأصلية، وما يحدثه من وجود سعر الفائدة لا وجود له في الاقتصاد الإسلامي. ومعروف أن الجزء المحتفظ به بهذا الدافع يمثل نسبة كبيرة من حجم النقد المعروض.

ثانياً: أن الاحتفاظ بها للمعاملات قائم، ولكنه في حدود ضيقة بحيث لا يبقى الفرد معه نقوداً عاطلة كبيرة ولمدة طويلة، وإلا تعرض لتآكلها بما يدفعه عنها من زكاة. ومعنى ذلك سرعة دوران النقود.

---

(١) أعمال ندوة «البديل الإسلامي للبنوك الربوية» التي نظمتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض بتاريخ ١٤٠٢/٣/١٧هـ.

ثالثاً: أما الاحتفاظ بالنقود لدافع الاحتياط فهو الآخر قائم وموجود، ولكن يقلل من حجمه عاملان، إن الاحتفاظ بمبلغ كبير منها، ولمدة طويلة يعرضها لدفع الزكاة، ومن جهة أخرى فإن هناك مؤسسة إسلامية من مهامها التأمين ضد المخاطر التي تجتاح المال أو تفقر الإنسان وهي الزكاة وما فيها من بند الغارمين وبند الفقراء.

وهكذا نجد أن كمية النقد المطلوبة في ظل سيادة الاقتصاد الإسلامي هي أقل منها في ظل الاقتصاد الوضعي حيث الدوافع للاحتفاظ بها مقيدة ومرشدة وحيث كل النقد يكون في ميدان التداول والنشاط أي أن معدل سرعة النقود يكون مرتفعاً. وبعبارة أخرى فإن كمية النقد المعروضة محكومة حكمًا كاملاً من قبل الدولة، وكمية النقد المتداولة تمثل أكبر كمية من حجم النقد المعروض أو الكلي ولا تمثل الكمية المحتفظ بها إلا الحد الأدنى الذي لا غنى عنه.

المبحث الثاني:

نظام الفائدة وآثاره الاقتصادية

يسود العالم المعاصر على اختلاف مذاهبه ونظمه وعلى اختلاف مراحل تقدمه ما يعرف بنظام التمويل بالفائدة ذلك النظام الذي يتمركز حول الإقراض والاقتراض على أساس من الفائدة.

وبالرغم من شيوع هذا النظام على المستوى العملي إلا أنه من الناحية الفكرية يثير جدلاً قوياً حتى بين مؤيديه من حيث معقوليته وكيفية تحديده.

ولا ندعي أننا في هذا الحيز سوف نعرض لكل جوانب هذا النظام بما فيه من تعقيدات فنية وما عليه من تشعب في الجوانب. ونكتفي بعرض الخطوط العامة لهذا النظام بقدر ما يحقق هدف البحث. فنعرض لما قيل في تبريره، وفي تحديد سعر الفائدة. والآثار الاقتصادية المترتبة على وجوده. وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تبرير وتحديد سعر الفائدة.

المطلب الثاني: الآثار الاقتصادية لنظام الفائدة.

المطلب الأول:

تبرير وتحديد سعر الفائدة

من نافلة القول أن نقول إن سعر الفائدة هو ثمن اقتراض النقود، وعادة ما يكون في شكل نسبة مئوية تدفع سنوياً بالإضافة إلى استرجاع أصل القرض، وهو بعبارة أخرى ربح ناتج عن التجارة في النقود فالبنك أو صاحب المال يبيع ما معه من مال بثمن هو من جنسه بزيادة نظير الأجل فالعملية في حقيقتها تجارة في شيء واحد هو النقد فيدفع للآخر ليعود إلى صاحبه بعد فترة ومعه زيادة.

ولقد أثار سعر الفائدة من الخلافات الفكرية ما لم يثره موضوع آخر من المواضيع الاقتصادية وتعتبر نظرية الفائدة أعقد موضوع اقتصادي[1] سواء من حيث تبريره أو من حيث تحديده.

□ **عرض لبعض ما قيل في تبرير سعر الفائدة:**

يلاحظ أن الفكر الاقتصادي الوضعي قد احتوى على العديد من النظريات التي تبرر وجود الفائدة، ولم تحظ نظرية واحدة بالقبول العام كما أن تلك النظريات في جملتها متعارضة ومتضاربة، وليست متكاملة بل كل نظرية تخطىء السابقة عليها. مما يزيد ما في الموضوع من غموض وجدل.

ففي الاقتصاد الرأسمالي نجد في تبرير الفائدة نظريات متعددة من أشهرها النظرية الكلاسيكية والنظرية الكينزية.

□ **النظرية الكلاسيكية:**

نظر الكلاسيك من الاقتصاديين للفائدة على أنها أمر ضروري ولا غنى عنه، فهي الحافز الذي يجعل الفرد يقدم على تكوين المدخرات التي هي مصدر الفائض وأساس التمويل. ذلك أن الادخار ينطوي على تأجيل الاستهلاك، والاستهلاك الحاضر أهم من استهلاك المستقبل أي أن هناك دالة موجبة

---

(١) حتى لقد استخدم جوزيف شومبيتر في تحليلها تعبير «Dilemma of interest»، أي معضلة الفائدة. راجع: Joseph A. Sehampeter, Op.Cit., p. 167.

للتفضيل الزمني. ومن ثم فلا بد من فرق يعادل بين المالين وهو سعر الفائدة. وبدون ذلك لن يحدث الادخار ومن ثم لن تتواجد التراكمات الرأسمالية، وهي ضرورية لنمو الاقتصاد وتقدمه. وهكذا فإن الفائدة في النظرية الكلاسيكية هي ثمن الادخار أي ثمن قيام الفرد بعملية الادخار[١].

□ النظرية الكينزية:

جاء التحليل الكينزي فخطأ الكلاسيك في تبريرهم للفائدة من أنها ثمن الادخار. فالادخار تحكمه عوامل متعددة بعيدة عن سعر الفائدة. وإنما تبرر الفائدة من أنها ثمن عدم الاكتناز أو ثمن التضحية بالتفضيل النقدي. ذلك أن الفرد يتخذ قرارين مستقلين فهو أولاً يتخذ قرار الادخار الذي يتمثل عند كينيز في الامتناع عن استهلاك جزء من الدخل. فعملية الامتناع هذه تتم نتيجة عوامل متعددة لا مدخل لوجود الفائدة فيها. ثم بعد ذلك يتخذ قراراً آخر يتعلق بتوجيه هذا الجزء الذي لم يستهلك من الدخل. فهل يوجه للاستثمار أم يوجه للاكتناز هنا تلعب الفائدة دورها إذ هي في نظر كينيز العامل المحدد والموجه وهو الذي يجعل الفرد لا يكتنز ما امتنع عن استهلاكه، ومن ثم فإن الفائدة هي ثمن عدم الاكتناز أو بعبارة أخرى ثمن التضحية أو التخلي المؤقت عن النقود للغير[٢].

وبالطبع فإن الفائدة من هذا المنظور تعتبر هامة وضرورية لما ترتبه من الزج بالنقود في تيار التداول محدثة النشاط والحركة في الاقتصاد القومي.

□ وفي الاقتصاد الاشتراكي:

فبالرغم من إدانة الفكر الماركسي للفائدة على أساس أنها تمثل جزءاً من فائض القيمة الذي يغتصبه الرأسمالي من العامل[٣] إلا أنه من الناحية العملية

---

(١) و(٢) د. رفعت المحجوب: «الطلب الفعلي». ص ١٣٩، مرجع سابق.
وقد ناقش كينز ذلك مفصلة في كتابه. أنظر:
John Maynard Keyneys: *The general theory of employment, interest and money.* London,: Macmillan & Co. Ltd., 1964, pp. 175 FF.

(٣) Harold Lydall: *A theory of income distribution.* Claren Don Press, Oxford, 1979, pp. 33-38.

فقد أبقى الاقتصاد الاشتراكي على الفائدة مع تغيير في طبيعتها إذ هي في الاشتراكية تستدعيها حاجات اقتصادية موضوعية منها تغطية جزء من نفقات بنك الدولة وفروعه، ومنها تشجيع المؤسسات على الاستخدام الرشيد للمبالغ المخصصة للإقراض. وعملاً على سدادها للبنك في مواعيد السداد دون تأخير. يضاف إلى ذلك أنه يسمح للأفراد بإيداع فوائض دخولهم في صناديق التوفير وتشجيعاً لهم على ذلك فإن الدولة تدفع لهم فائدة معينة(١).

إذن الفائدة موجودة في الاقتصاد الاشتراكي، وكل ما في الأمر أنها قد اختلفت إلى حد ما من حيث النظرة إليها والعوامل المحددة لها ولمن تعود(٢).

□ تبريرات أخرى للحصول على الفائدة:

بالإضافة إلى النظريات النقدية الأساسية فإننا نجد التحليل النقدي قد احتوى على أفكار واتجاهات وآراء في الفائدة وتبرير الحصول عليها(٣). ومن ذلك أنها تأمين لمخاطر عدم السداد (Risk default) وكذلك مخاطر تدهور قيمة القرض وبعبارة أخرى إنها مقابل المعدل المتوقع للتضخم (Expected inflation rate) فمن المشاهد وجود التضخم المتزايد، ومن ثم فإن القوة الشرائية للنقود تتآكل، ومعنى ذلك حدوث المضار على المقرض، ومن ثم فمن حقه تعويض ذلك. ومن العوامل أيضاً أن المقرض وخاصة في المصارف يتحمل نفقات ومصاريف في قيامه بعملية الإقراض، ومن حقه أن يسترد تلك المصاريف. يضاف إلى ذلك اعتبار أساسي، وهو إنتاجية القرض أو بعبارة أخرى فإن رأس المال عنصر منتج ومن حقه الحصول على عائد مثله في ذلك مثل بقية عناصر الإنتاج ويعرف هذا العائد بسعر الفائدة الصافي (Pure rate)(٤).

---

(١) «الاقتصاد السياسي للاشتراكية». ترجمة خيري الضامن، ص ٢٧٠ وما بعدها، دار التقدم، موسكو ١٩٧٢.

(٢) Iagdish Bhagwati, Op. Cit., pp. 98-99.

(٣) Joseph A. Schampeter, Op. Cit., pp. 157-211.

(٤) Richard S. Thron: *Introduction to money and banking*. New York, Harper & Row publishers, 1976, pp. 281-298.

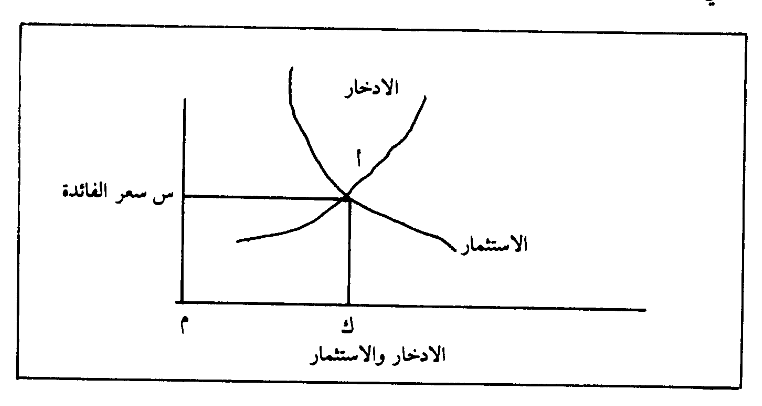
ومن الناحية العملية فإن نظام الفائدة يحتوي على كل تلك الاعتبارات فهي جميعها تعتبر مكونات سعر الفائدة، ولا شك أن بعض تلك الاعتبارات هي اعتبارات قوية وواردة ومن الصعب تجاهلها، وسوف نفصل موقف الاقتصاد الإسلامي منها في المبحث القادم.

□ تحديد سعر الفائدة:

لقد نال تحديد سعر الفائدة والعوامل المسؤولة عن ذلك اهتمام الاقتصاديين فقدم الكلاسيك وكذلك كينيز وغيرهم اجتهادات في تحديد سعر الفائدة تتفق ووجهة نظرهم عن طبيعة الفائدة. ويمكن التعرف الإجمالي على ذلك فيما يلي:

□ تحديد سعر الفائدة عند الكلاسيك:

يتحدد سعر الفائدة عن طريق الادخار والاستثمار فحيث إن الفائدة هي ثمن فإنها تتحدد بما يحدد الثمن من قوى، وهي قوى العرض وقوى الطلب. والعرض هنا يمثله الادخار ويمثله الاستثمار. فأرباب الأموال المدخرون يعرضون مدخراتهم والمستثمرون يطلبونها وعند توازن القوتين يتحدد السعر أو الفائدة التي يطلبها المدخر ويقبل على دفعها المستثمر. ويمكن التعبير عن ذلك في الشكل التالي[1]:



(١) *Ibid.*, p. 237.

من الرسم يتضح أنه قد تعادلت كمية المدخرات المعروضة مع كمية الاستثمارات المطلوبة عند الكمية ك وعند السعر س، وهنا نجد أن سعر الفائدة يتحدد عند نقطة س. ومن الرسم نجد سعر الفائدة يرتبط بعلاقة طردية مع المدخرات فكلما زاد زادت المدخرات، وهذه هي وجهة نظر الكلاسيك كما يرتبط عكسياً بالاستثمارات فكلما زاد قلت الكمية المستثمرة. وهذه إحدى نقاط الانتقاد الاقتصادية الفنية الأساسية لتصوير الكلاسيك للفائدة فهي حسب تحليلهم تؤدي إلى قلة الاستثمارات، ومعروف أن الادخار هو مجرد وسيلة لغاية هي الاستثمار فإذا لم يتحول إلى استثمار فيصبح غير نافع بل ضار وإذن فقد أحبطت أداة الفائدة الغاية.

يضاف إلى ذلك ما كشف عنه كينيز من أن هذا التحديد للفائدة تحديد خاطىء ولا يوصل لمعرفة صحيحة لسعر الفائدة. ذلك أن السعر يتحدد متى كانت القوتان العرض والطلب مستقلتين تماماً عن بعضهما بحيث إذا تحرك أي منحنى لا يتأثر الثاني ويتحرك هو الآخر وبذا فلا يمكن تحديد الثمن. وهنا نجد أن الادخار والاستثمار غير مستقلين في حركتهما. فالاستثمار عندما يزيد يزيد الدخل فيزيد الادخار. وإذن فتحرك منحنى الاستثمار بزيادة أو نقص يسبب مباشرة تحرك منحنى الادخار مما يعني عدم توافر الاستقلالية[1].

□ **تحديد الفائدة عند كينيز:**

في ضوء التحليل الكينيزي يتحدد سعر الفائدة عن طريق عاملين هما: التفضيل النقدي أو الطلب على النقود، وعرض النقود. بمعنى أن النقود تعرض وتطلب شأنها شأن بقية السلع العادية ويتحدد ثمنها عن طريق قوى العرض والطلب.

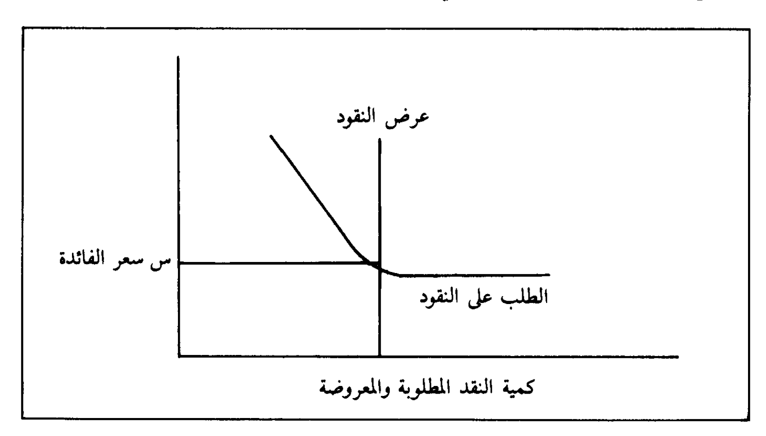
والعلاقة عكسية بين الطلب على النقود وسعر الفائدة ومن ثم فيأخذ منحنى الطلب شكل منحنى الطلب العادي على السلع والخدمات منحدراً من

---

(١) J.M. Keynes, Op.Cit., pp. 178-182.

د. محمد جمال سعيد: «النظرية العامة لكينيز بين الرأسمالية والاشتراكية». ص ٢٥٠، لجنة البيان العربي، ١٩٦٢.

أعلى لأسفل. أما منحنى العرض فعند كينيز هو يخضع لقرارات السلطة النقدية، ويمكن النظر إليه على أنه ثابت في الأجل القصير. كما يبدو من هذا الشكل.



من الشكل نجد أن سعر الفائدة قد تحدد عند المستوى س حيث عنده تعادلت الكمية المطلوبة مع الكمية المعروضة من النقود.

ولم ينج هذا التحليل من العيوب والانتقادات فقد عيب لما فيه من التبسيط الشديد ولأنه هو الآخر يستخدم عوامل غير مستقلة تماماً كما حدث مع الكلاسيك[1].

□ **تحديد الفائدة في الاقتصاد الاشتراكي:**

يتحدد سعر الفائدة في ظل الاقتصاد الاشتراكي عن طريق السلطة النقدية والتخطيطية فيحدد بقرار إداري بما يتلاءم واحتياجات الاقتصاد القومي.

ومن المعروف أنه في ظل الاقتصاد الاشتراكي توجد الفائدة المدينة التي يدفعها بنك الدولة وفروعه للمؤسسات التي تحتفظ لديه بودائعها، كما توجد

---

(١) د. جمال سعيد: «النظرية العامة». ص ٢٠٠ وما بعدها، مرجع سابق.
د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ج ٢ ص ٢٦٣، مرجع سابق.
Richard S. Thron, Op. Cit., p. 242.

الفائدة الدائنة التي يحصل عليها من المؤسسات المقترضة وغير خاف أن الفائدة المدينة أقل من الفائدة الدائنة في سعرها فالمدينة تمثل عادة ½ ٪ والدائنة ٢ ٪، وقد تزيد حسب مدة القرض ومدة التأخير وطبيعة استخدام القروض[١].

هذه فكرة عامة وسريعة عن نظام التمويل بالفائدة تبين لنا من خلالها أن الفائدة هي المحور الذي يدور حوله هذا النظام. وقد قيل في تبريرها وتحديدها الكثير من النظريات والآراء ولكنها في جملتها لم تسلم من النقد والاعتراض حتى من داخل الاقتصاديات التي تؤمن بها.

وبالنسبة للاقتصاد الاشتراكي فإن استخدامه للفائدة لا يخلو من انتقاد هو الآخر. فكيف يدين أداة أو نظاماً في نظرياته ثم يستخدمها في تطبيقاته؟ وهل عجز التخطيط بأدواته عن العمل على ترشيد تخصيص الموارد وضمان حسن استخدامها حتى يخرج على أهم أسسه؟ ومهما قيل من أن المهم أن الفائدة لم تذهب إلى الرأسمالي فإن هذا سبب غير مقنع اقتصادياً. فالفائدة هي الفائدة.

ولهذا نجد أحد خبراء الاقتصاد الوضعي يقول: (إن تفسير وتحديد معدل الفائدة ما زال يثير خلافات بين الاقتصاديين تزيد عن أية خلافات أخرى تتعلق بفروع النظرية الاقتصادية الأخرى. وأن كل نظريات الفائدة فشلت في الإجابة على: لماذا تدفع الفائدة؟)[٢].

---

(١) مجموعة أساتذة روس: «الاقتصاد السياسي للاشتراكية». ص ٢٧٦، مرجع سابق.
(٢) د. عبد المان: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٣٨، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

الآثار الاقتصادية لنظام التمويل بالفائدة

بعد أن عرضنا لمفهوم نظام التمويل بالفائدة، ولما قيل فيه من تبرير وتحديد نناقش هنا بعض الآثار الاقتصادية خاصة من زاوية التمويل والاستثمار. فهل هي أداة فعالة وجيدة أم أداة تجلب من المضار ما يفوق بكثير ما يمكن أن تقدمه؟

□ **الفائدة والتضخم:**

استناداً إلى التحليل الاقتصادي فإن سعر الفائدة يمارس تأثيراً قوياً على التضخم وذلك من ناحيتين، من حيث تأثير الفائدة في كمية النقود ومن حيث تأثيرها في حجم تكلفة الاستثمار. ومعروف أن هناك أنواعاً عديدة للتضخم حسب مصدره[1] ومن ذلك تضخم الطلب الذي ترجع زيادته إلى عوامل منها كمية النقود وسرعة دورانها[2]. وهنا نجد الفائدة تلعب دورها في إيجاد وتعاظم هذا النوع من حيث تأثيرها في كمية النقود المعروضة وخاصة منها النقود الائتمانية التي تخلقها المصارف بهدف الحصول على الفائدة أو على فروق الفائدة[3].

وبهذا يمكن أن نتفهم كيف أن سعر الفائدة يقف وراء التضخم من حيث تأثيره في كمية النقود ومن ثم في مقدار الطلب. ولذلك لم يكن مستغرباً أن يجتاح العالم التضخم بمجرد خروجه عن النظام الذهبي ودخوله في نطاق النظام النقدي المصرفي.

---

(١) Wallace C. Peterson, Op. Cit., pp. 469-471.
د. غازي عناية: «التمويل بالتضخم في البلدان النامية». ص ٨٧ وما بعدها، دار الرشيد، الرياض ١٩٨١.

(٢) د. عبد المنعم السيد علي: «دور السياسة النقدية في التنمية الاقتصادية». ص ١٩٤، القاهرة ١٩٧٥.

(٣) بنت هانسن: «مشاكل التضخم في البلاد الصغيرة». ترجمة د. صلاح الصيرفي، ص ٢ وما بعدها، معهد الدراسات المصرفية، القاهرة ١٩٦٠.

هذا عن تضخم الطلب وهناك نوع آخر يعرف بتضخم التكاليف. ومضمونه زيادة متوالية في تكلفة الإنتاج تنعكس بدورها على أسعار المنتجات. وتأثير سعر الفائدة في هذا النوع من التضخم واضح من حيث إن الفائدة تمثل عنصراً أساسياً من عناصر التكلفة التي تنعكس في ارتفاع أسعار المنتجات[١].

نخلص من ذلك إلى القول بأن سعر الفائدة يؤثر تأثيراً جوهرياً في إيجاد التضخم، ويعود فيتأثر به فيزداد سعر الفائدة كلما كانت معدلات التضخم عالية. مما يوقع الاقتصاد القومي والعالمي في علاقة الدائرية العلية.

ومن أجل ذلك نؤيد من ينادي بإلغاء الفائدة كمدخل أساسي لعلاج التضخم[٢].

وبتأثير نظام الفائدة في التضخم فإنه بطريق غير مباشر يؤثر تأثيراً سلبياً جوهرياً على إنجاز التنمية الاقتصادية وذلك بفعل الآثار العديدة المدمرة التي يحدثها التضخم على المدخرات والاستثمارات والتجارة الخارجية مما هو معروف جيداً في الأدب الاقتصادي[٣].

□ **الفائدة والتمويل والاستثمار:**

من حيث التمويل فقد لاحظ الاقتصاد الوضعي تأثيراً جوهرياً لسعر الفائدة على تسهيل عملية التمويل سواء من حيث تأثيره على الادخار في التصور الكلاسيكي أو على الاكتناز في التصور الكينزي ولكن كثيراً من الدراسات العلمية كشفت عن عدم وجود معامل ارتباط بين قرار الادخار وسعر الفائدة[٤]، حيث إن الكثير الغالب من قرارات الادخار يتم في غياب سعر

---

(١) انظر مفصلاً في النقود والتضخم:

Hart/Kenen/Entine: *Money Debt and Economic Activity*. Op. Cit., pp. 246 FF.

(٢) د. أحمد النجار: «منهج الصحوة الإسلامية». ص ٣٠، ٣١، مرجع سابق.

Wallace C. Peterson, Op. Cit., pp. 465 FF.

(٣) انظر عرضاً مفصلاً في هذا الموضوع د. غازي عناية: «التمويل بالتضخم في البلدان النامية». ص ٢١٩ وما بعدها، مرجع سابق.

B. Higgins, Op. Cit., pp. 483 FF.

(٤) J.M. Keynes: *The General Theory* . pp. 166-167.

الفائدة كلياً، ومن ناحية أخرى فإن الفائدة تمارس تأثيراً سلبياً على المدخرات من حيث تأثيرها في التضخم الذي يحدث آثاراً سلبية على المدخرات الاختيارية والاجبارية معاً. ذلك أن التضخم يجعل الأفراد يقبلون على إنفاق المزيد مما لديهم على الاستهلاك نظراً لارتفاع الأسعار كذلك فإنه يضعف لديهم الرغبة في الادخار حيث إن القيمة الحقيقية للمدخرات تتآكل بفعل التضخم(1). وأخيراً فإن الضرائب لا تسلم هي الأخرى من تأثير التضخم فالقيمة الحقيقية لها تتضاءل من جرائه. ومعنى ذلك أن سعر الفائدة يمارس تأثيراً سلبياً على المدخرات من خلال تأثيره على التضخم بينما أثره الإيجابي عليها محل نظر بل واعتراض.

أما عن علاقة سعر الفائدة بالاستثمار فتبدو على مستوى حجم الاستثمارات وعلى مستوى هيكلها.

فمن المعروف أن المستثمر يتوقف قراره الاستثماري على ما يتوقعه من ربح، وفي ظل سيادة نظام الفائدة يقارن المستثمر بين الربح المتوقع وبين سعر الفائدة. حيث إن سعر الفائدة يمثل الفرصة البديلة التي يمكن للمستثمر أن يوظف أمواله فيها، كما أن سعر الفائدة يمثل تكلفة المال الذي يقترضه لإقامة مشروعه الاستثماري. ومعنى ذلك أن عليه أن يغطي بربحه هذه التكلفة ويفضل عنها. وهكذا نجد أن سعر الفائدة يضع قيداً أمام الاستثمارات بحيث عليها أن تدر أرباحاً تساوي على الأقل لسعر الفائدة(2). ويترتب على ذلك أن هناك مساحة كبيرة على خريطة الاستثمار تظل فارغة خالية(3) حيث إن عائداتها ليست من الارتفاع بحيث تغطي سعر الفائدة، وعادة ما تكون تلك

---

(1) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٧٢، مرجع سابق.

د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ١٩١ وما بعدها، مرجع سابق.

Jan Tinbergen, Op. Cit., pp. 4-5.

(2) G.M. Keynes Op.Cit., p 136 and pp. 214-221.

(3) Afzal Rehman: *Principles & Organization of an Interest-free Bank.*

بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

الاستثمارات على درجة كبيرة من الأهمية لتحقيق التنمية الاقتصادية[١]. وهكذا نجد إنصراف المشروعات إلى استثمارات ذات أهمية ثانوية في عملية التنمية محدثة بذلك اختلالاً هيكلياً في الاستثمارات.

بالإضافة إلى ذلك فإن الفائدة بما تجلبه من تضخم فإنها تعرقل صادرات الدولة ومعروف أن الصادرات في الدول النامية تمثل أهمية كبيرة من حيث إنها الحصيلة التي تحصل بها جزئياً على الاستثمارات المطلوبة وإذن فمن المغالطة الاقتصادية ما يذهب إليه بعض كتاب الغرب من «أن تحريم الربا في العالم الإسلامي قد حرم هذا العالم من مزايا عديدة وخلق أمامه صعوبات جمة ومن ذلك ترشيد استخدام رأس المال وإتاحته أمام الاستثمارات المفيدة»[٢].

وهكذا نجد أن نظام التمويل بالفائدة يحدث من الآثار السلبية على عمليات التمويل والاستثمار ما يجعله غير مقبول اقتصادياً فماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي منه؟ هذا ما نبحثه في المبحث التالي.

---

(١) د. محمد علي سويلم: «أسس التمويل المصرفي في البنوك غير الإسلامية والبنوك الإسلامية». بحث مقدم لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة المنعقد في جدة ١٩٨١، بإشراف إتحاد البنوك الإسلامية.

(٢) هذه ترجمة حرفية لفقرة وردت في:

Jagdish Bhagwati, Op. Cit., p. 98.

المبحث الثالث:

موقف الاقتصاد الاسلامي من نظام التمويل بالفائدة

بالرغم من كثرة ما كتب في هذا الموضوع إلا أنه ما زال يحتاج إلى مزيد من البحث والدراسة لما فيه من عناصر متعددة وسوف نقصر بحثنا على أهم تلك الأبعاد التي نراها ما زالت في حاجة إلى بحث. ومن ذلك مسألة دخول الربا على العقود وخاصة عقد القرض وكذلك دخول الربا على النقود الورقية المعاصرة ثم موقف الاقتصاد الإسلامي من تغير القوة الشرائية للنقود، ومن ثم تغير القيمة الحقيقية للديون. ومدى إمكانية علاج ذلك عن طريق سعر الفائدة. وتعتبر هذه المسألة من أهم المسائل التي يجب أن تبحث وتعالج معالجة موضوعية.

كذلك فمن المسائل الهامة موقف الاقتصاد الإسلامي من التفضيل الزمني وتبرير الفائدة في ضوئه.

ولقد رأينا أحد الكتاب المعاصرين يعالج موضوع الفائدة من منطلق أنها عائد لرأس المال مع أن رأس المال ليس عنصر إنتاج مستقل في الاقتصاد الإسلامي. فما مدى صحة ذلك الرأي:

وبهذا نصل إلى وضع نعرف فيه موقف الربا من الفائدة. وهل كل فائدة ربا؟ وأخيراً في ضوء ذلك فهل من الصواب تسمية نظام التمويل هذا بنظام التمويل بالفائدة أم بنظام التمويل الربوي؟

هذه المسائل نبحثها في المطالب التالية:

المطلب الأول: العقود والنقود الربوية.

المطلب الثاني: الفائدة، والقوة الشرائية والتفضيل الزمني.

المطلب الثالث: بين الربا والفائدة، تصحيح مفاهيم ومصطلحات.

المطلب الأول:

العقود والنقود الربوية

في هذا المطلب نتعرف على دخول الربا في العقود خاصة عقد القرض كما نتعرف على دخوله في النقود وهل يدخل في كل ما يسمى نقداً أم يقتصر على النقود الذهبية والفضية فحسب.

□ **الربا والعقود:**

اتفق العلماء على أن الربا يدخل في عقد البيع في الأصناف الستة المذكورة في الحديث الشريف الذي رواه الأئمة، واللفظ لمسلم عن أبي سعيد الخدري قال: قال صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء»[1] وفي حديث عبادة بن الصامت «فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»[2].

من هذا الحديث الشريف نجد أن بيع صنف من هذه الأصناف بنفسه «مقايضة» يجب أن يتحقق فيه شرطان، التماثل في المقدار والتقابض. فإن فقد هذان الشرطان أو أحدهما كنا في بيع ربوي أي كان هناك ربا، إما ربا فضل أو ربا نساء كما يسميه الفقهاء أو هما معاً. وإذا كان البيع داخل هذه الأصناف المذكورة، ولكنه ليس كل صنف بنفسه وإنما بغيره مثل البر بالشعير أو الذهب بالفضة... الخ فالشرط عند ذلك هو التقابض، وإلا كنا أمام صورة من صور الربا، أما التماثل في المقدار فلا يجب عند ذلك.

□ **الربا والديون:**

الدين كما هو معروف أشمل من القرض فقد يكون نتيجة قرض أو نتيجة بيع آجل أو غير ذلك. ونلاحظ أن عقد القرض في حد ذاته ينشىء ديناً في الذمة فمتى وجد القرض وجد الدين، بينما عقد البيع قد ينشىء ديناً، وقد لا ينشىء فإذا كان الثمن مؤجلاً فقد أنشأ ديناً في الذمة، وهكذا نجد أن الدين

---

(١) و(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٣ ص ٣٤٨، ٣٤٩، مرجع سابق.

المشغولة به الذمة إما أن يكون دين قرض أو دين غير قرض. وسواء كان هذا أو ذاك فإنه متى ثبت في الذمة فلا يجوز اشتراط الزيادة فيه مطلقاً سواء كانت هذه الزيادة في المقدار أو في النوع والجودة فهي مماثلة تامة.

والملاحظ هنا أن تلك الزيادة المشترطة هي ربا بإتفاق العلماء. والملاحظ أيضاً أنها تدخل على الدين من أي صنف من أصناف المال كان ولا يقتصر على أصناف معينة منه كما هو الشأن في ربا الفضل وربا النساء المشار إليهما في الحديث الشريف السابق الذكر.

قال ابن حزم: «والربا لا يجوز ــ أي لا يقع ــ في البيع والسلم إلا في ستة أشياء فقط... وهو في القرض في كل شيء»[1].

وقال ابن رشد: «واتفق العلماء على أن الربا يوجد في شيئين: في البيع وفيما تقرر في الذمة من بيع أو سلف أو غير ذلك. فأما الذي تقرر في الذمة فهو صنفان: صنف متفق عليه وهو ربا الجاهلية والثاني ضع وتعجل. وهو مختلف فيه»[2].

وقال الجصاص: «والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به»[3].

وقال الرازي: «أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية، وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ويكون رأس المال باقياً ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق وفي الأجل»[4].

---

(١) ابن حزم: «المحلى». ج ٩ ص ٥٠٣، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٤٠، مرجع سابق.

(٣) الجصاص: «أحكام القرآن». ج ١ ص ٤٦٤، مرجع سابق.

(٤) الرازي: «التفسير الكبير». ج ٧ ص ٨٥، مرجع سابق.

وقال في حاشية ابن عابدين: «كل قرض جر نفعاً فهو حرام»[1].

وقال القرطبي: «وأجمع المسلمون نقلاً عن نبيهم صلى الله عليه وسلم، على أن اشتراط الزيادة في السلف رباً، ولو كان قبضة من علف كما قال ابن مسعود أو حبة واحدة»[2].

وهكذا نجد أن الربا في الإسلام يدخل في عقود البيع، ويدخل كذلك في الديون المقررة في الذمة، وهو في البيوع في أصناف معينة قيل إنها الستة فقط وقيل يلحق بها ما يجتمع معها في علتها. ويتحقق عندئذ بوجود زيادة في المقدار عندما يكون التعامل في ذات الصنف أو بتأخير قبض أحد العوضين عند اختلاف الصنف داخل هذه الأصناف.

والملاحظ في الزيادة المحظورة هنا أنها الزيادة في المقدار أي في الوزن أو الكيل أو العد أما الزيادة في الجودة أو في الوصف فمهدرة، إذ يقول العلماء «وجيد مال الربا ورديئه سواء»[3] فالمعول عليه هو الزيادة الكمية فحسب أما الزيادة النوعية أو الكيفية فلا اعتبار لها مطلقاً هنا ويلاحظ أنه في مجال البيوع فإن الأصناف المالية التي يقع فيها ربا الفضل أو الزيادة يقع فيها أيضاً ربا التأخير أو النساء متى كان التبادل غير مقبوض من الطرفين سواء تحققت الزيادة الكمية أو لم تتحقق فالتأخير في حد ذاته رباً بين الأصناف ذات العلة الربوية الواحدة، بينما التأخير في غير تلك الأصناف المالية جائز ولا مدخل للربا فيه.

أما ربا الديون فهو نوع آخر من أنواع الربا في الإسلام إذ مجاله ما يتقرر في الذمة من ديون تجارية أو قرضية أو غيرها. ومميزاته أنه يقع في كل دين مهما كان نوع المال فيه. كذلك فإن الزيادة المحظورة هنا هي مطلق الزيادة فزيادة المقدار ممنوعة وزيادة الكيف ممنوعة وأي منفعة تلحق بالدائن فشرطها ممنوع. فلا يجوز للدائن سواء في ذلك بدين بيع أو سلم أو قرض أن يشترط زيادة كمية في دينه أو يشترط زيادة كيفية فيه فيقرض مكسرة بشرط الرد صحاحاً أو منقوصة

---

(١) ابن عابدين: «رد المختار». ج ٥ ص ١٦٦، مرجع سابق.

(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٣ ص ٢٤١، مرجع سابق.

(٣) ابن عابدين: «رد المختار». ج ٥ ص ١٧٩، مرجع سابق.

بشرط الرد وافية أو غير ذلك. كما لا يجوز له أن يشترط على المدين أن يؤدي له خدمة معينة ما كان يؤديها له لو لم يكن هناك هذا الدين. والزيادة أو النفع المعتاد غير المشترط محل خلاف بين العلماء[1]. ويلاحظ أن المشكلة المعاصرة الملحة هي ربا الديون أو ربا القرض بوجه خاص فهي الشائعة مصرفياً وبين الأفراد والدول.

وبرغم إتفاق جمهور العلماء على وجود علة في ربا الفضل وربا النساء، أو بعبارة أخرى في ربا البيوع إلا أن موقفهم من حكمة الربا عامة سواء في ذلك ربا البيوع، أو ربا الديون لم تكن واضحة بنفس الدرجة، وإنما خضعت لإجتهادات عديدة. ويمكن الإشارة إلى بعض ما قيل في ذلك في الفقرة التالية:

١ ــ حرم ربا البيوع لأنه ذريعة إلى ربا الديون:

وأشهر من قال بذلك الإمام ابن القيم. فقد قال إن الربا نوعان: ربا جلي وربا خفي، ويفهم من كلامه أن ربا البيوع سواء كان فضلاً، أو نسيئة هو ربا خفي، وقد حرم لأنه ذريعة إلى الربا الجلي الذي هو ربا الديون، وهو الذي كانت تفعله الجاهلية. ويلاحظ أنه في بعض عباراته أطلق على ربا الديون لفظة ربا النسيئة، ولكنه لا يقصد به التأخير في الأصناف الربوية. فيقول: «فأما الجلي فربا النسيئة وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية، مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال»[2] أما النسيئة بمعنى التأخير في بيوع الربويات فهي أيضاً من باب الربا الخفي، وقد حرمت هي الأخرى سداً للذريعة إلى ربا الديون وفي ذلك يقول: «وسر ذلك ــ والله أعلم ــ أنه لو جوز بيع بعضها ببعض نساء لم يفعل ذلك أحد إلا إذا ربح وحينئذ تسمح نفسه ببيعها حالة لطمعه في الربح، فيعز الطعام على المحتاج ويشتد ضرره... وحكمتهَ أن منعهم من ربا

---

(١) الشافعي: «الأم». باب القرض؛ السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ٩٦، مرجع سابق؛ ابن حزم: «المحلى». ج ٨ ص ٤٦٣، مراجع سابقة؛ ابن جزي: «قوانين الأحكام الشرعية». ص ٣١٥، مرجع سابق.

(٢) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٤، مرجع سابق.

النساء فيها «المطعوم» كما منعهم من ربا النساء في الأثمان إذ لو جوز لهم النساء فيها لدخلها «أما أن تقضي وإما أن تربي»(١).

إذن ربا البيوع حرمه الشارع لأنه يفضي إلى ربا الديون. ولكن بعض المعاصرين بين أن ربا البيوع لم يحرم لأنه ذريعة إلى ربا الديون. وإنما حرم لحكم أخرى، وأن كلاً من ربا الفضل وربا النساء وربا الدين أصل في ذاته له قاعدته الخاصة ونطاقه الخاص وأهدافه الخاصة(٢).

٢ ــ حرم ربا البيوع فضلاً ونسيئة لما يرتبه من مضار اقتصادية:

يقول الغزالي: «وكل من عامل معاملة الربا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لا غرض في عينهما فإذا أتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصوداً على خلاف وضع الحكمة، إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم، ومن معه ثوب ولا نقد معه فقد لا يقدر على أن يشتري به طعاماً ودابة إذ ربما لا يباع الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه بنقد آخر ليحصل النقد فيتوصل به إلى مقصوده فإنهما وسيلتان إلى الغير... فأما من معه نقد فلو جاز له أن يبيعه بالنقد فيتخذ التعامل على النقد غاية عمله فيبقى النقد مقيداً عنده وينزل منزلة المكنوز»(٣).

وعن سر تحريم الربا في الأطعمة يقول: «وكذلك الأطعمة خلقت ليتغذى بها أو يتداوى بها فلا ينبغي أن تصرف عن جهتها فإن فتح باب المعاملة فيها يوجب تقييدها في الأيدي ويؤخر عنها الأكل الذي أريدت له، فما خلق الله الطعام إلا ليؤكل والحاجة إلى الأطعمة شديدة فينبغي أن تخرج عن يد المستغني عنها إلى المحتاج، ولا يعامل على الأطعمة إلا مستغن عنها، إذ من معه طعام فلم لا يأكله إن كان محتاجاً ولم يجعله بضاعة

---

(١) ابن القيم: نفس المصدر. ج ٢ ص ١٥٧.

(٢) د. حسين توفيق رضا: «اختلاف ربا الدين في الإسلام عن ربا اليهود». مجلة البحوث الإسلامية، رئاسة إدارات البحوث العلمية، الرياض، العدد الأول من المجلد الثاني، ١٤٠٠.

(٣) الغزالي: «إحياء علوم الدين». ج ٤ ص ٩٢، مرجع سابق.

تجارة، وإن جعله بضاعة تجارة فليبعه لمن يطلبه بعوض غير الطعام يكون محتاجاً إليه فأما من يطلبه بعين ذلك فهو أيضاً مستغن عنه»[1].

نلاحظ أنه قد حرص على توضيح أن التعامل الربوي في النقود يؤدي إلى حبسها في أيدي القلة وحاجة الناس إليها عامة لقيام النشاط الاقتصادي، ومن ثم فإن الربا فيها يضر بالتداول والنشاط الاقتصادي. كما أنه في باب المطعومات حيث إنها سلعة أساسية لكل إنسان، ومن ثم فإن التعامل فيها بنفسها يؤدي إلى احتكارها في أيدي بعض الناس، وعدم تداولها بين الجميع مع شدة حاجتهم إليها، وفي مثل ذلك قال ابن القيم: «... فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات والثمن هو المعيار الذي به نعرف تقويم الأموال. فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض... وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة... فلو أبيح ربا الفضل في الدراهم والدنانير... لصارت متجراً أو جر ذلك إلى ربا النسيئة فيها ولا بد فالأثمان لا تقصد لأعيانها بل يقصد التوصل بها إلى السلع فإذا صارت في أنفسها سلعاً تقصد لأعيانها فسد أمر الناس»[2].

وفي سر تحريم النساء «التأخير» في المطعومات يقول: «وسر ذلك والله أعلم أنه لو جوز بيع بعضها ببعض نساء لم يفعل ذلك أحد إلا إذا ربح وحينئذ تسمح نفسه ببيعه حالة لطمعه في الربح فيعز الطعام على المحتاج ويشتد ضرره»[3].

وفي عبارة أخرى يقول: «يوضح ذلك أن من عنده صنف من هذه الأصناف وهو محتاج إلى الصنف الآخر فإنه يحتاج إلى بيعه بالدراهم ليشتري الصنف الآخر. أو يبيعه بذلك الصنف نفسه بما يساوي وعلى كلا التقديرين يحتاج إلى بيعه حالاً بخلاف ما إذا أمكن من النساء فإنه حينئذ يبيعه بفضل،

---

(١) الغزالي: نفس المرجع. ج ٤ ص ٩٢.

(٢) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٦، مرجع سابق.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٧، مرجع سابق.

ويحتاج أن يشتري الصنف الآخر بفضل لأن صاحب ذلك الصنف يربى عليه كما أربى هو على غيره»[1].

وأخيراً يقول: «وسر المسألة أنهم منعوا من التجارة في الأثمان بجنسها لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأثمان ومنعوا من التجارة في الأقوات بجنسها لأن ذلك يفسد عليهم مقصود الأقوات»[2].

نلاحظ من تحليله تركيزه على ما يسببه ربا الفضل والنساء من مضار اقتصادية متنوعة. وقد ذهب هذا المذهب من المعاصرين الدكتور حسين توفيق رضا»[3].

والباحث يرى أن هذا الاتجاه في تفسير الحكمة هو اتجاه قوي وصائب، وهذا واضح من تخصيص الرسول صلى الله عليه وسلم، ربا البيوع في الأصناف الستة، وهي إما نقود وإما منتجات غذائية أساسية. ومعروف أهمية النقود، والمطعومات الأساسية في النشاط الاقتصادي. فإذا ما سادت المقايضة وبقيت تلك المواد دولة بين منتجيها فإن ذلك يضر بأعمال التقدم الاقتصادي. كما أن حبس النقود واستخدامها سلعة يتاجر فيها يلحق الضرر البين بالنشاط الاقتصادي من وجوه عديدة أشار إلى بعضها ابن القيم رحمه الله.

٣ ــ حرم ربا الدين لما فيه من ظلم للمقترض وللمدين:

وممن قال بذلك ابن تيمية وتبعه ابن القيم وغيرهما من العلماء. يقول ابن تيمية «وذلك أن الربا أصله إنما يتعامل به المحتاج وإلا فالموسر لا يأخذ ألفاً حالة بألف ومائتين مؤجلة إذا لم يكن له حاجة لتلك الألف. وإنما يأخذ المال بمثله وزيادة إلى أجل من هو محتاج إليه فتقع تلك الزيادة ظلمًا للمحتاج»[4].

---

(١) نفس المصدر. ج ٢ ص ١٥٩.

(٢) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣) أنظر بحثه السابق: «اختلاف ربا الدين في الإسلام عن ربا اليهود». ص ٢١١، مرجع اسبق.

(٤) ابن تيمية: «القواعد النورانية». ص ١١٦، مرجع سابق.

ويقول ابن القيم: «فأما الجلي فربا النسيئة، وهو الذي كانوا يفعلونه في الجاهلية مثل أن يؤخر دينه ويزيده في المال، وكلما أخره زاد في المال حتى تصير المائة عنده آلافا مؤلفة، وفي الغالب لا يقبل ذلك إلا معدم محتاج. . . فيشتد ضرره وتعظم مصيبته ويعلوه الدين حتى يستغرق جميع موجوده»[1] فكأن ربا الدين حرم لما يلحقه من ظلم وضرر بالمدين. ومن ثم فقد ذهب رأي معاصر إلى أن هذا الضرر والظلم إنما يكون في القروض الاستهلاكية دون القروض الإنتاجية، ولذا فيمنع في الأولى دون الثانية. ولكن يعكر على ذلك أمور عديدة منها: أن القرض الجاهلي الذي حرم الربا فيه لم يكن في غالبه قرضاً استهلاكياً[2].

كذلك فإن القرض الإنتاجي قد يكون أهم وأكثر إلحاحاً لصاحبه من القرض الاستهلاكي بالإضافة إلى أن دفع الفائدة على القرض الإنتاجي يؤثر لا محالة في أسعار السلع الاستهلاكية[3].

والأهم من ذلك أن قصر الربا على القروض الاستهلاكية أو بعبارة أخرى قصر الحكمة في تحريم ربا القرض وما يرتبه من مضار للمدين يؤدي إلى أنه لو كان المقترض أكثر غنى، ومقدرة من المقرض كما هو الشأن اليوم في القروض المصرفية التي تحصل عليها من الأفراد فإن ذلك يلغي الحرمة، مع أن المتفق عليه أن الزيادة المشترطة في القرض حرام وربا بغض النظر عن أطرافه. ومن الآراء المعاصرة أن المظلوم في التعامل المصرفي هو المودع وليس البنك أي هو المقرض وليس المقترض حيث إن المقرض ضعيف تماماً بجوار البنك كما أنه لا يحصل إلا على النذر اليسير مما يحققه البنك من عوائد، ومن ثم فالتعامل هنا حرام لما فيه من ظلم الدائن من المدين وليس العكس[4].

---

(١) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٥٤، مرجع سابق.

(٢) د. محمد فاروق النبهان: «مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة». ص ٧٥ وما بعدها، مؤسسة بردى، الرباط ١٩٧٨.

(٣) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». ص ٢٦٥، مرجع سابق.

(٤) د. محمد فاروق النبهان: «مفهوم الربا في ظل التطورات المعاصرة». ص ٨٠، مرجع سابق.

هذه بعض اجتهادات وآراء العلماء في محاولة لتفهم حكمة الله تعالى في تحريم ربا الدين. ولنا أن نضيف في ذلك ما يلي. لقد ذكر الله تعالى في آيات تحريم الربا وخاصة ربا الدين ما يفيد أن ذلك يوقع ظلمًا قال تعالى: ﴿وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾[1] وكي نتفهم أبعاد هذا الظلم علينا أن نلاحظ ما يلي:

قال الفقهاء إن الشخص لا يحق له الحصول على عائد ما إلا نظير مال أو عمل أو ضمان[2] وبغير تقديم واحد من هذه الثلاثة فلا يستحق أي عائد، وإلا كان من باب الظلم وأكل أموال الناس بالباطل.

فإذا طبقنا ذلك على عملية القرض حتى، ولو كان قرضاً إنتاجياً الذي هو محل ومثار الجدل فإننا نجد أن المقرض قد أقرض المقترض مالاً فقام المقترض بتوظيف هذا المال في مشروع إنتاجي، ولنفرض أن هذا المشروع قد حقق في نهاية العام ربحاً أو إيراداً صافياً. فإن الوضع الطبيعي أو تطبيق كلام الفقهاء يقضي بأن يكون هذا العائد بأكمله للمقترض، وليس للمقرض منه شيء يذكر قل أم كثر. وذلك لأن هذا العائد قد نتج عن عناصر إنتاج تضافرت وحققت عملية الإنتاج. ونلاحظ أن المقرض لم يقدم أي شيء في تلك العناصر فلم يقدم عملاً في المشروع، ولم يتحمل أي ضمان فيه. وكذلك لم يقدم مالاً. فمال المشروع ليس ملكاً للمقرض، وإنما هو ملك للمقترض. ومن السهولة إدراك ذلك بالتمييز بين الدائن وبين صاحب رأس المال. لقد خرج المال عن ملكيته بعقد القرض واستلام المبلغ، وأصبح ملكاً تاماً للمقترض يتصرف فيه كيف يشاء وكل ما للمقرض هنا هو مثل المال الذي أقرضه في ذمة المقترض. ولذلك قال الكاساني: «لو دفع رجل إلى آخر ألف درهم فقال له نصفها عليك قرض ونصفها مضاربة جاز... وإذا جاز القرض كان نصف الربح للمضارب لأنه ربح ملكه، وهو القرض ووضيعته عليه. والنصف الآخر بينه وبين رب المال على ما شرطا»[3] إذن القرض خرج كلية عن ملك المقرض فإذا أنتج وربح

---

(١) سورة البقرة: جزء من الآية الكريمة رقم ٢٧٩.

(٢) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٥٤٥، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٥٩٦.

فلا نقول إن من حق المقرض أن يحصل على جزء من عائده، وإلا كان ظلمًا له.
إن حصول المقرض على أي عائد هنا مهما كانت إنتاجية القرض يعتبر ظلمًا وحراماً مهما كان قليلاً ومهما كان من ضخامة ربح المشروع فإن ذلك يعتبر أخذ مال الغير من غير حق. ولا يبقى إلا أن يقال إن المقرض يأخذ زيادة نظير عملية الاقراض في حد ذاتها بما تتضمنه من إعطاء مال عاجل لأخذ مال آجل. وهذه تضحية تستحق المقابل أي أن الزيادة هنا هي نظير التأجيل، والإمهال في حد ذاتها ثم إنه قد تحقق للمقترض نفع من هذه العملية، ومن ثم فلا مانع من الحصول على مقابل. وهنا يقال: إن الأجل لا يباع ولا يشترى وليس له قيمة حتى يعوض المال يقول القفال: «إن الإمهال ليس مالاً أو شيئاً يشار إليه حتى يجعل عوضاً عن الزيادة»[1] ولكن يعكر على ذلك أن الأجل له دخل وتأثير في المالية كما في بيع الأجل مما سنعرض له بالتفصيل في فقرة تالية. وإذن فهذه حجة يمكن أن يرد عليها تساؤلات. ويمكن أن يقال: إن هناك نطاقين للتعامل. نطاق المعاوضات ونطاق الفضليات، ومن أمثلة ما يدخل في نطاق المعاوضات البيوع والاجارات ومن أمثلة ما يدخل في نطاق الفضليات القرض.

ومعنى ذلك أن هناك نطاق القرض، وهو نطاق له قانونه الخاص، وهو بعيد كل البعد عن التوظيف الاقتصادي للأموال بمعنى أنه ليس مجال استثمار وتنمية للمقرض، وإنما هو مجال رفق ومسامحة ومن ثم فله نظامه الخاص، ومن ذلك أنه لا يجوز إطلاقاً استهداف نفع منه. وبالمثل فهو مضمون تماماً على المقترض.

فإذا كان التعامل في داخل هذا النطاق فعليه أن يتبع سنته ونظامه فإذا خرج عن سنته فقد خرج كلية عن نطاق القرض. ولذلك فقد كان محقاً العلامة ابن الشاط في تعقبه القرافي عندما قال إن القرض من باب المسامحة، والرفق ومن ثم فقد استثنى من الربا فلا يجوز أن يخرج عن مدلوله من الرفق فنجري فيه الزيادة، وهنا قال ابن الشاط: «ما قاله من أن القرض مستثنى من الربا

(١) الرازي: «التفسير الكبير». ج ٧ ص ٩٠، مرجع سابق.

المحرم ليس بمسلم ولا بصحيح فإن الربا لغة الزيادة ولا زيادة في المثال الذي ذكره، والربا شرعاً الممنوع والقرض ليس ممنوع، وإنما وقع الخلل من جهة اعتقاد أن ديناراً بدينار إلى أجل ممنوع مطلقاً، والأمر ليس كذلك بل ذلك ممنوع على وجه البيع الذي شأنه عادة وعرفاً المكايسة والمغابنة، وليس بممنوع على وجه القرض الذي شأنه المسامحة والمكارمة، فهما أصلان كل واحد منهما قائم بنفسه وليس أحدهما أصلاً للآخر فيكون مستثنى منه «ثم يصل إلى نتيجة هي» إذا دخل غرض انتفاع المسلف بطلت حقيقة السلف»[1].

إذن قد جعل الله تعالى نطاق القرض بنظام خاص فإذا عملنا بداخله فعلينا أن نلتزم بقانونه وإلّا كنا ظالمين. وقريباً من ذلك قول الغزالي: «إنه إضاعة خصوص المسامحة وإخراجها في معرض المعاوضة» فإذا رغب في توظيف لماله وتنمية له فعليه أن يخرج عن نطاق القرض ويدخل نطاق المعاوضات والمشاركات. فإذا تعامل داخل هذا النطاق فمن حقه أن يستفيد من مميزاته كما أن عليه أن يلتزم بقيوده ويتحمل تبعاته.

فله أن يستفيد من الأجل وبعبارة أخرى له أن يوظف الزمن، ولا شك أن للزمن في ميدان النشاط الاقتصادي دوراً بارزاً لا مجال لإنكاره، ومن ثم فمن حق المتعامل أن يستفيد به ولذلك جاز بيع السلعة بثمن أعلى نظير الأجل، ومهما قيل في تفسير تلك العملية فإن عنصر الزمن بارز فيها، وأي إنكار له هو تخريج من بعيد ومتكلف.

كما جاز للمتعامل في داخل هذا النطاق أن يدفع ثمناً رخيصاً في السلم وما ذلك إلّا نظير الأجل، وقد أجاز العلماء ذلك طالما لم يصل إلى حد الإجحاف والضرر[2]. إذن عنصر الزمن في مجال المعاوضات له تأثيره وله اعتباره، وهكذا نجد أن القرض في الإسلام ليس عملاً تجارياً من شأنه تحقيق الكسب والاستثمار للمقرض، وإلّا كان مخالفاً لمقصود الشارع بإيقاع ما لله لغير الله كما قال القرافي، رحمه الله[3].

---

(١) القرافي: «الفروق». ج ٣ ص ١٩١، ١٩٢، مرجع سابق.

(٢) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٥ ص ١٦٨، مرجع سابق.

(٣) القرافي: «الفروق». ج ٣ ص ٢٩١، مرجع سابق.

□ الربا والنقود:

سبق أن عرفنا أن النقود في نظر الإسلام تدخل في عداد الأموال. ونريد هنا أن نتعرف على موقف الإسلام من دخول الربا في النقود. والذي يهمنا بوجه خاص هو معرفة هل يدخل الربا في كل ما هو نقد أم أنه قاصر فقط على نوع معين من النقود وهو النقود الذهبية والفضية فقط.

وأهمية هذا التساؤل تبدو في زمننا هذا بوجه خاص حيث إن النقود السائدة في العالم الآن ليست نقوداً ذهبية ولا فضية وإنما هي نقود ورقية وائتمانية.

فهل كان الإسلام يعني الذهب والفضة فحسب عندما حرم الربا فيهما؟ ومن ثم لا يكون هناك ربا في النقود المعاصرة. أم أن المقصود كل نقد مهما كانت مادته والتعبير بالذهب والفضة لكونهما الغالبين في النقدية أو لمجرد الرمز بهما على النقود؟

في الفقرات التالية نعرض فهمنا للإسلام في تلك المسألة:

عندما تعرض القرآن الكريم لمسألة الربا استخدم تعبير «رأس المال» وتعبير المال، ولم يستخدم تعبير الذهب والفضة ولا تعبير النقد بقوله تعالى: ﴿فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم﴾[1] ويقول تعالى في آية أخرى: ﴿وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله﴾[2]. وقد نصت السنة الشريفة على أن كل ربا موضوع وعلى تحريم الربا في البيوع في أصناف ستة معينة منها الذهب والفضة بلفظيهما قال صلى الله عليه وسلم: «الذهب بالذهب والفضة بالفضة...» الحديث[3] وفي حديث آخر عبر عنهما بالإسم النقدي لهما فقال صلى الله عليه وسلم: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم مثلاً بمثل فمن زاد أو ازداد فقد أربى»[4].

---

(١) سورة البقرة: الآية رقم ٢٧٩.

(٢) سورة الروم: الآية رقم ٣٩.

(٣) نص الحديث الذي رواه مسلم: «جامع الأصول». ج ١ ص ٥٤٨، مرجع سابق.

(٤) رواه البخاري ومسلم. ابن الأثير: «جامع الأصول». ج ١ ص ٥٤٧، مرجع سابق.

والسؤال المواجه لنا هنا هو: هل حرم الربا في الذهب والفضة باعتبار النقدية فيهما أم باعتبار السلعية. أي باعتبار كونهما نقداً أو باعتبار كونهما سلعة عادية شأن بقية السلع لها منفعة عادية مثل الزينة؟

وأهمية هذا التساؤل تبدو من حيث إمكانية دخول النقود غير الذهبية والفضية مثل النقود الورقة المعاصرة في مجال الربا.

ويرى الباحث أن المقصود الأساسي من الذهب والفضة هو النقدية، وهذا لا ينفي ما قد يكون لهما من استعمالات ثانوية أخرى مثل الحلي والزينة، ولكن النظر لهما في مختلف الأحكام الشرعية جاء على أساس النقدية. ولن نستشهد على قولنا هذا بمواقف العلماء في شتى المناسبات الشرعية ومن ذلك عبارتهم الشائعة «الذهب والفضة خلقا للثمنية»[١].

وإنما سنرجع مباشرة إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة نتعرف منهما على المقصود الأساسي من الذهب والفضة.

يقول تعالى: ﴿زُيِّن للناسِ حبُّ الشهواتِ من النساءِ والبنين والقَنَاطِيرِ المُقنطَرةِ من الذَّهب والفضَّة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاعُ الحياة الدنيا والله عنده حسن الثواب﴾[٢].

ومعنى الآية وكما ذهب المحققون من أئمة التفسير أن الناس مفطورون على حب الأشياء المذكورة والذي يعنينا هنا قوله تعالى: ﴿والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة﴾.

فهل الإنسان بمنطق العقل وبمنطق التجربة والعادة والتاريخ الطويل فطر على الاستحواذ على القناطير المقنطرة من الذهب والفضة لمجرد التزين بهما؟

---

(١) ومن أجل ذلك فنحن نخالف عبد الله بن منيع في قوله: «إننا نشك في صحة ما قيل بأن النقدين الذهب والفضة خلقا للثمنية». ص ١٦ من كتابه «الورق النقدي». فهما خلقا فعلاً للثمنية «النقدية» وهذا لا ينفي أن غيرهما قد يشاركهما في ذلك.

(٢) سورة آل عمران: الآية رقم ١٤.

وهل إشباع حاجة التزين تجعل القرآن الكريم يؤكد هذا التأكيد على إنفاق الذهب والفضة ويَسِم من لم يفعل بسمة المكتنز وينذره بأسوأ ألوان العذاب. قال تعالى: ﴿. . . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾[1].

وهل مجرد حاجة التزين تجعل الأفراد ولا سيما الرجال منهم يحرصون على الذهب والفضة إلى حد العبادة كما قال صلى الله عليه وسلم، «تعس عبد الدينار وعبد الدرهم. . . الحديث»[2].

وهل مجرد التزين يجعل الفرد يحرص على كميات لا نهائية منهما كما قال صلى الله عليه وسلم «لوكان لابن آدم واد من ذهب لأحب أن يكون له ثان، ولوكان له ثان لأحب أن يكون له ثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب ويتوب الله على من تاب»[3] الحديث الشريف ينص صراحة على أن حاجة ابن آدم إلى الذهب والفضة لا نهاية لها. فهل يمكن فهم كلام الصادق المصدوق صلوات الله وسلامه عليه في ضوء الاعتبار السلعي للذهب والفضة أم في ضوء الاعتبار النقدي لهما؟ من الواضح أن الذهب والفضة يشبعان حاجة ليست في عداد الحاجات الضرورية للإنسان، كما انها قاصرة في العادة وفي الشرع على النساء، ونحن نعرف أن الحاجة البشرية الواحدة قابلة للإشباع، فالحاجة إلى الطعام تزول عند الشبع وبالمثل حاجة الزينة، وإذن فاعتبار النقدية بارز فيهما إذ به تكون الحاجة إلى الذهب والفضة حاجة ممتدة إلى مختلف السلع والخدمات حيث بهما يمكن الحصول على كل ما يحتاجه الإنسان من سلع وخدمات.

هذه الاعتبارات المختلفة تجعلنا نرى في الذهب والفضة عند ذكر الأحكام الشرعية معنى النقدية أساساً، ولوكان المقصود بهما التزين لتقدمت عليها في

---

(١) سورة التوبة: الآية رقم ٣٤.

(٢) رواه البخاري. انظر: «كنزل العمال». ج ٣ ص ٢٠٢، مرجع سابق.

(٣) رواه مسلم والبخاري وأحمد. «صحيح مسلم». ج ٧ ص ١٣٩، مرجع سابق؛ «كنز العمال». ج ٣ ص ٢٠٠، مرجع سابق.

الأحكام سلع أخرى عديدة تشبع للإنسان حاجات أهم، ولتقدمت عليهما معادن ثمينة أخرى أكثر رونقاً وأحلى زينة منهما.

وبهذا نصل إلى أن الربا دخل الذهب والفضة لاعتبار النقدية فيهما. ومن ثم فقد سوى الشرع الحنيف بين كونهما مضروبين أو تبرين أو سبائك حيث إن الهدف منها كلها واحد هو النقدية. وما دمنا قد سلمنا بذلك فإنه بحكم قانون القياس يلحق بهما كل ما يعتبره الناس نقداً حيث بان لنا أن الاعتبار ليس للمادة في ذاتها وإنما للوظيفة وهي النقدية.

ومن أجل ذلك فنحن نرى أن المذهب الشافعي في موقفه من دخول ربا البيوع على الذهب والفضة، والذي يقضي بأن ذلك لعلةٍ فيهما هي الثمنية، أو غلبة الثمنية أي أن التحريم لاعتبار خارج عن المادة الذهبية والفضية، وهو الاعتبار النقدي ثم بعد ذلك يقصر تلك العلة عليهما فقط، ومن ثم لا يجري الربا في غيرهما حيث يقول النووي: «فأما الذهب والفضة فالعلة عند الشافعي فيهما كونهما جنس الأثمان غالباً، وهذه علة عنده قاصرة عليهما لا تتعداهما إذ لا توجد في غيرهما»[1].

والباحث يرى أن هذا الموقف قاصر من أكثر من وجه، ومن ذلك أن أكثر أهل العلم يرون ضرورة تعدي العلة[2]، كذلك فإن قصره الثمنية على الذهب والفضة قول لا نسلم به فها نحن اليوم، وقد صارت الأثمان بعيدة تماماً عن الفضة والذهب، فهل مع ذلك ما زال الذهب والفضة جنسي الأثمان؟ بل لقد خرجت الثمنية عن الذهب والفضة في عصور متقدمة، ومن ثم ذهب علماء الشافعية الخراسانيون إلى موقف مغاير فاعتدوا بالثمنية في الفلوس التي هي من غير الذهب والفضة، وأجروا فيهما الربا فهل يدخلها باعتبارها نقداً أم لا يدخلها لأنها ليست ذهباً ولا فضة، وغاية ما فيها أنها مثل الفلوس التي كانت سائدة في العصور المتقدمة؟

---

(١) النووي: «المجموع». ج ٩ ص ٣٩٥ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) النووي: «المجموع». ج ٩ ص ٣٩٣.

وانظر: فتوى إدارات البحوث العلمية والإفتاء بالرياض، مجلة البحوث الإسلامية، ص ٢٠٦، مرجع سابق.

أولاً: علينا أن نلاحظ نقطة هامة وهي أن الخلاف بين العلماء في دخول الربا على الفلوس إنما ينصرف إلى دخول ربا البيوع أما ربا الديون فلا خلاف بين العلماء في دخول الربا عليها بحكم كونها مالاً. ومن ثم فالمشكلة المعاصرة محلولة، ولا مجال فيها لهذا الجدل الدائر حيث إن التعامل الحالي يدخل في نطاق الديون والقروض والربا فيها يدخل على كل أصناف الأموال وليس فقط الأصناف الستة.

ثانياً: تبين لنا أن مشهور المذهب الشافعي أن ربا البيوع لا يدخل الفلوس إلحاقاً لها بالذهب والفضة وهنا نقل عبارة قالها إمام المذهب. يقول الشافعي: فإن قال قائل فقد تجوز في البلدان جواز الدنانير والدراهم. قيل: في بعضها دون البعض. وكذلك الحنطة تجوز بالحجاز التي بها سنت السنن جواز الدنانير والدراهم ولا تجوز بها الفلوس. فإن قال: الحنطة ليست بثمن لما استهلك، قيل: وكذلك الفلوس. ولو استهلك رجل لرجل قيمة درهم أو أقل لم يحكم عليه به إلّا من الذهب والفضة لا من الفلوس. فلو كان من كرهها إنما كرهها لهذا ينبغي له أن يكره السلم في الحنطة، لأنها ثمن بالحجاز، وفي الذرة لأنها ثمن باليمن. . والفلوس لا تكون ثمناً إلّا بشرط. ألا ترى أن رجلًا لو كان له على رجل دانق لم يجبره على أخذه منه فلوساً، وإنما يجبره على أن يأخذ الفضة»[1].

من أهم ما في هذا الحوار الجيد الذي أداره الإمام الشافعي، رحمه الله، أن الفلوس التي يتحدث عنها ليس لها قوة إبراء قانونية فلا يجبر أحد على أخذ دينه بها. وهذا ما لا يوجد الآن في الورق النقدي فهو ذو قوة إبراء قانونية عامة.

ثم إنه يقول: «لا يحكم»، «لا يجبر» إذن فيه حكم وفيه إلزام، ومعنى ذلك أن الحكومة والسلطة لها دور كبير في ذلك. واليوم نجد الحكومات تلزم، وتحكم وتجبر باستخدام هذه الأوراق في التعامل.

---

(١) الشافعي: «الأم». مجلد ٢، ج ٣ ص ٩٨، مرجع سابق.

ومعنى ذلك:

أولاً: إنه لو اكتسب الفلوس صفة الإجبار والإلزام، وانفردت بالتعامل فإنها تأخذ حكمًا مغايراً لما كانت عليه الفلوس أيام الشافعي.

ثانياً: إن الورق النقدي لا يلحق بالفلوس التي بحثها الشافعي فهي النقد المعاصر، وإلّا فليس هناك نقد حيث لا وجود للنقود الذهبية والفضية، ولا شك أن ذلك يفتح باب شر عظيم على المجتمع كما قال بحق أستاذنا الدكتور الشاذلي[1].

والباحث يخالف في ذلك الدكتور أحمد صفي الدين عوض، الذي يذهب إلى أن الورق النقدي لا ربا فيه حيث قد ألحقه بالفلوس وهي لا ربا فيها[2].

نخرج من ذلك بما يلي:

١ ـ يدخل ربا القرض في مختلف أنواع النقود بغض النظر عن المادة المصنوعة منها. وذلك أن ربا القرض يدخل كل أنواع الأموال، أي: أن العبرة فيه بالمالية. ومن ثم فإن ربا القرض والدين يدخل النقود الورقية.

٢ ـ أما ربا البيوع فهو باتفاق العلماء يدخل في النقود الذهبية والفضية للنص على ذلك أما ما عداها من النقود الورقية فقد رأينا أن الرأي الراجح هو دخول ربا البيوع عليها، إما قياساً على الذهب والفضة فهي بدلاً عنهما والبدل يأخذ حكم المبدل عنه، وإما لأنها داخلة في مضمون الذهب والفضة من حيث الاعتبار النقدي، فهي من قبيل الدينار والدرهم، ومن ثم فتكون من الأصناف الستة المنصوص عليها.

٣ ـ أن الإسلام يحبذ ويفضل النظام النقدي الذهبي والفضي. فدائمًا ما كان يعبر الإسلام عن النقود بالذهب والفضة وليس ذلك فقط إشارة إلى ما كان عليه الموقف سابقاً، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك إشارة واضحة إلى

---

(١) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ٢٢١، مرجع سابق.

(٢) د. أحمد صفي الدين عوض: «بحوث في الاقتصاد الإسلامي». ص ٢٦، طبع وزارة الأوقاف بالسودان، ١٩٧٨.

أن النظام النقدي المفضل إسلامياً، هو ما ارتكز على الذهب والفضة أو أحدهما. ومعنى ذلك أنه دعوة للمسلمين ليستخدموا القاعدة المعدنية وفي إطار ذلك لهم استخدام نظام المسكوكات أو نظام السبائك[1].

ولا نقول إن هذا أمر يجب إستخدامه لأن الكثير من الدول الإسلامية قد خرجت عن هذا النظام في العصور السابقة، وقد عاصر ذلك علماء الإسلام القدامى ولم ينكروه، ولو كان واجبا ما وسعهم السكوت عليه.

ولقد أثبت النظام الذهبي قدرته القوية في علاج المشاكل النقدية المتعددة. واليوم نسمع دعوات متكررة للعودة إلى هذا النظام ليتأتى علاج المشاكل النقدية المعاصرة[2]. ومن قبل قد نبه عالم الإسلام المقريزي على أن الخروج عن النظام الذهبي إلى نظام المعادن الخسيسة مثل النحاس وغيره كان هو السبب وراء الأزمات الاقتصادية التي اجتاحت المجتمع المصري في عصره، وأوقعته في دوامة من التضخم الجامع الذي يشبه ما حدث معاصراً في المانيا عند أزمة الكساد العالمي الشهير[3]. كذلك فقد نبه على ذلك العلامة ابن خلدون موضحاً أن حكمة الله تعالى في النقدين جعلت من المستحيل على الإنسان أن يصنعهما حتى لا يكثرا فلا يقوما بوظيفة النقد على ما ينبغي. يقول: «وذلك أن حكمة الله في الحجرين وندورهما أنهما قيم لمكاسب الناس ومتمولاتهم فلو حصل عليهما بالصنعة لبطلت حكمة الله في ذلك وكثر وجودهما حتى لا يحصل أحد من اقتنائهما على شيء»[4].

---

(١) د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». مرجع سابق، ص ٨٠ وما بعدها.
د. محمد دويدار: «الاقتصاد النقدي». ج ١ ص ١٥١.

(٢) محمود الخالدي: «العائدات النفطية بين الدولار الأمريكي والدينار الإسلامي». مجلة المجتمع، الكويت، ابريل سنة ١٩٨١.

(٣) المقريزي: «إغاثة الأمة بكشف الغمة». ص ٣٥ وما بعدها، نشر زيادة، القاهرة ١٩٤٠.

(٤) ابن خلدون: «المقدمة». ص ٥٢٩، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

الفائدة والقوة الشرائية والتفضيل الزمني

نحن نعيش في عصر يشهد تغيراً واسع النطاق، وبمعدلات سريعة ومتزايدة في القوة الشرائية للنقود، فما هو الحكم الشرعي حيال الديون في تلك الحالة؟ وهل يمكن للفائدة أن تؤدي دوراً في هذا الشأن؟ سؤال مطروح يتطلب الإجابة.

كذلك فإن من المسائل المثارة في الأدب الاقتصادي موضوع التفضيل الزمني وانه من بين تبريرات الحصول على الفائدة فما رأي الاقتصاد الإسلامي في ذلك؟

نجيب على هذين التساؤلين في الفقرات التالية:

□ **الحكم الشرعي عند تغير القوة الشرائية للنقود:**

أباح الإسلام الالتزامات الآجلة سواء نتجت عن بيع وما شاكله، أو عن قرض أو غير ذلك، ومعنى ذلك أنه قد تترتب في ذمة الإنسان ديون تدفع مستقبلاً. فماذا لو تغيرت القوة الشرائية للنقود، وبالتالي تغيرت القيمة الحقيقية لهذه الديون؟ هل يظل الدين هو هو من حيث العدد النقدي أم يتغير تبعاً للتغير الذي حدث في قيمته الحقيقية؟

وبعبارة أخرى هل المعول عليه في مثل تلك الحالات هو الجانب النقدي أو الجانب الحقيقي في الدين؟ وبعبارة الفقهاء هل ينظر عندئذ إلى «المثل» أو إلى «القيمة»؟

فلو فرضنا أن شخصاً أقرض آخر مبلغ ألف جنيه لمدة عام، وكان معدل التضخم السائد هو ٢٠ ٪ فإنه في نهاية العام تكون القيمة الحقيقية للمبلغ المذكور هي ثمانمائة جنيه. مع أن المبلغ من حيث عدد وحدات النقد هو هو لم يتغير فالألف هي الألف. فهل يلزم المقرض بأخذ مبلغ ألف جنيه؟ أم يكون من حقه المطالبة بأكثر من ذلك من وحدات النقد أي بمبلغ ألف ومائتي جنيه حتى لا يضار من حيث الحقيقة؟

لقد نال هذا الموضوع عناية علمائنا على اختلاف مذاهبهم. ومن تتبع ما قالوه فإنه يمكن تصنيف مواقفهم في ثلاثة مواقف، موقف لا يعتد بالتغير الذي حدث، وموقف يعتد به، وموقف يفرق بين التغير اليسير والتغير الكثير فيعتد بالكثير دون اليسير.

وفيما يلي نعرض لتلك المواقف وأخيراً ما نراه منها:

أولاً ـ موقف لا يعتد بالتغير مطلقاً:

وهو موقف أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، وتابعهم على ذلك بعض علماء المذهب الحنفي. يقول الكاساني: «ولو لم تكسد، تبطل»، ولكنها رخصت قيمتها أو غلت لا ينفسخ البيع بالإجماع. وعلى المشتري أن ينقد مثلها عدداً، ولا يلتفت إلى القيمة هنا لأن الرخص والغلاء لا يوجب بطلان الثمنية ألا ترى أن الدراهم قد ترخص، وقد تغلو، وهي على حالها أثمان... ثم يواصل موضحاً الموقف في حال القرض «ولو لم تكسد ولكنها رخصت أو غلت فعليه رد مثل ما قبض»[1] وبهذا قال الكثير من علماء المذهب الحنبلي. يقول ابن قدامة: «وأما رخص السعر فلا يمنع ردها سواء كان كثيراً مثل إن كانت عشرة بدانق فصارت عشرين بدانق أو قليلاً لأنه لم يحدث فيها شيء إنما تغير السعر فأشبه الحنطة إذا رخصت أو غلت»[2]. وهذا هو مشهور قول المالكية، ففي المدونة «وكذلك إذا أقرضته دراهم فلوساً وهي يومئذ مائة فلس بدرهم ثم صارت مائتي فلس بدرهم فإنما يرد إليك مثل ما أخذ لا غير ذلك»[3]. وفي مختصر خليل «وإن بطلت فلوس فالمثل لما بطل التعامل به على من ترتب في ذمته وأولى إن تغيرت قيمتها مع استمرار التعامل بها» وألحق الحطاب بالفلوس الدراهم والدنانير فهما سواء في عدم الاعتداد بالتغير[4].

وجمهور الشافعية على هذا الرأي[5].

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٢٤٥، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٣٦٠، مرجع سابق.

(٣) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ٣٢١، مرجع سابق.

(٤) الحطاب: «مواهب الجليل». ج ٤ ص ٣٤٠، ٣٤١، مرجع سابق.

(٥) السيوطي: «الحاوي للتفاوي». ج ١ ص ٩٥، ٩٦، مرجع سابق.

وهكذا نجد أن بعض الفقهاء لا ينظرون للتغير الحادث ولا يعتدون به رخصاً أو غلاء.

ثانياً ــ موقف يعتمد بالتغير مطلقاً:

وهو موقف أبي يوسف والكثير من علماء المذهب الحنفي، وهو المفتي والمقضي به في المذهب. يقول ابن عابدين في رسالته تنبيه الرقود في مسائل النقود: «قال التمرتاشي في رسالته بذل المجهود في مسألة النقود: ... وفي البزازية معزواً إلى المنتقى غلت الفلوس أو رخصت فعند الإمام الأول ــ يعني أبا حنيفة ــ والثاني ــ يقصد أبا يوسف ــ أولاً ــ أي: في رأيه الأول ليس عليه غيرها. وقال الثاني ثانياً عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض وعليه الفتوى. وهكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزو إلى المنتقى. وقد نقله شيخنا في بحره وأقره، فحيث صرح بأن الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فيجب أن يعول عليه إفتاء وقضاء»[1].

وقد مال إلى هذا القول بعض علماء الشافعية فقد أشار السيوطي إلى أن المثلي إذا عدم أو عز فلم يحصل إلاّ بزيادة لم يجب تحصيله كما صححه النووي بل يرجع إلى قيمته[2].

وبهذا قال شيخ الإسلام إبن تيمية من الحنابلة حيث اختار في شرح المحرر أنه عندما تتغير قيمة الدين أياً كان مصدره رخصاً أو غلاء فإن المعول عليه عندئذ هو القيمة. لأن تغير القيمة يعتبر نقصاً في نوع الدين، ومن ثم فقد خرجا عن التماثل، فلا تماثل بين مختلفي القيمة. ويذهب إلى أن هذا هو العدل فإن المالين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل[3]. وإلى ذلك ذهب ابن عرفة من المالكية حيث قال: «للمقترض

---

(١) ابن عابدين: «مجموعة رسائل ابن عابدين». ج ٢ ص ٥٨ وما بعدها، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ؛ «حاشية ابن عابدين». ج ٥ ص ٥٣٣، مرجع سابق.

(٢) السيوطي: الحاوي للفتاوى». ج ١ ص ٩٦، مرجع سابق.

(٣) عبد الرحمن بن قاسم العاصمي: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية». ج ٥ ص ١١٠ ــ ١١٣، مطبوعات إدارة الافتاء بالمملكة العربية السعودية، ١٩٦٥.

ما عليه من القرض ما لم يتغير فإن تغير بنقص فواضح عدم القضاء بقبوله»[1].

ثالثاً ــ موقف يميز بين التغير الكبير والتغير القليل:

وهو قول في المذهب المالكي يذهب إلى التمييز بين التغير الفاحش والتغير غير الفاحش فيعتد بالأول ويهمل الثاني. وفي ذلك يقول الإمام الرهوي معلقاً على الرأي المشهور في المذهب من عدم الاعتداد بالتغير: «وينبغي أن يقيد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جداً حتى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه لوجود العلة التي علل بها المخالف»[2] يقصد بذلك الإشارة إلى أنه عندما يكون التغير فاحشاً فإن العلة التي قال بها من يرى رد القيمة تتحقق وهي أن الدائن قد دفع شيئاً منتفعاً به لأخذ شيء منتفع به فلا يظلم بإعطائه ما لا ينتفع به».

هذه مواقف ثلاثة لعلمائنا في مسألة تغير أسعار النقود رخصاً وغلاء أي تغير القيمة الحقيقية للديون، وجدنا أن بعضها يعتد بهذا التغير مطلقاً، وبعضها يرفضه مطلقاً والبعض الثالث يميز بين التغير الكبير والتغير القليل.

□ **اختيار:**

هذه مواقف العلماء في تغير قيمة الدين. فما الذي يمكن اختياره منها للعمل به؟

قبل أن نبحث تلك المسألة نجد أنه من المتعين بحث مسألة أساسية، وهي تحدد موضوع كلام فقهائنا السابق فمن المعروف أنه كان في عصورهم نقود ذهبية وفضية وكان معها ما يعرف بالفلوس، وهي نقود معدنية مساعدة قد تروج في بعض البلدان رواج النقود الخالصة تماماً بتمام.

فهل حديثهم السابق كان بصدد النقود الذهبية والفضية الخالصة والراجحة الخلوص أم كان بصدد الفلوس؟ الواضح أن كلامهم كان بصدد الفلوس وذلك يبين من نصوص عباراتهم على اختلاف مذاهبهم.

---

(١) الرهوني: «حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل». نقلاً عن د. حماد في بحثه بعنوان: «تغير النقد وأثره في الفقه». مجلة البحث العلمي، كلية الشريعة، مكة المكرمة، العدد الثالث.

وماذا عن النقود الخالصة والراجحة؟ أو بعبارة أخرى ماذا عن النقود الكاملة؟

في الحقيقة قد لاحظ ذلك علامة الحنفية المتأخر ابن عابدين[1].

وقام ببحث تلك المسألة. وخلص من بحثه لها إلى أن هناك خلافاً بين علماء المذهب الحنفي في هل يسري عليها ما يسري على الفلوس، أو الغالبة الغش أم لها حكم آخر؟

يقول ابن عابدين: «ثم اعلم أن الظاهر من كلامهم أن جميع ما مر إنما هو في الفلوس والدراهم التي غلب غشها كما يظهر بالتأمل، ويدل عليه اقتصارهم في بعض المواضع على الفلوس وفي بعضها ذكر العوالي وهم دراهم مغشوشة.. ويدل عليه أيضاً تعبيرهم بالغلاء والرخص فإنه يظهر إذا كانت غالبة الغش تقوم بغيرها. ثم قال بعد ذلك «فهذا الذي ذكرنا صريح فيما قلنا من الكلام في الدراهم الغالبة الغش والفلوس»[2] ثم قال: «ولم يظهر حكم النقود الخالصة أو المغلوبة الغش، وكأنهم لم يتعرضوا لها لندرة انقطاعها أو كسادها لكن يكثر في زمننا غلاؤها ورخصها فيحتاج إلى بيان الحكم فيها»[3].

ثم نقل ما وجده فيها من خلاف للعلماء الذين نصوا عليها ومن ذلك ما قاله خير الدين الرملي في حاشيته على البحر من أن الدراهم الخالصة مثلها مثل الدراهم المغشوشة فيما سبق. ثم اعترض على ذلك قائلاً: «والذي يغلب على الظن ويميل إليه القلب إن الدراهم المغلوبة الغش أو الخالصة إذا غلت أو رخصت لا يفسد البيع قطعاً، ولا يجب إلا ما وقع عليه العقد من النوع المذكور به فإنها أثمان عرفاً وخلقة»[4].

---

(١) ابن عابدين في رسالته: «تنبيه الرقود على مسائل النقود»، والمنشورة ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث، بيروت.

(٢) ابن عابدين: نفس المصدر. ص ٦١ ج٢.

(٣) نفس المصدر. ص ٦٢.

(٤) ابن عابدين: نفس المصدر. ص ٦٢، ٦٣.

فابن عابدين يذهب إلى أن النقود الخالصة والراجحة لا يرد عليها خلاف العلماء. ثم دعم موقفه هذا بذكر عبارة لشيخه فيها «وإياك أن تفهم أن خلاف أبي يوسف جار حتى في الذهب والفضة. . فإنه لا يلزم لمن وجب له نوع منها سواه بالإجماع» وانتهى ابن عابدين إلى أنه يجب رد المثل غلا أو رخص في النقود الخالصة والراجحة».

هذا فيما يتعلق بالكلام في النقود كاملة النقدية وأهمية هذه المسألة تبدو من أننا نتعامل حالياً بورق نقدي، وقد تبين لنا أنه نقد كامل النقدية، وأن الكثير من العلماء لا يشترط في النقد كونه من مادة معينة بل الشرط فيه القبول القانوني. ومعنى ذلك أن النقد الورقي الموجودالآن يسري عليه ما يسري على الذهب والفضة من أحكام، ومنها ما يتعلق بتغير قيمته أو برخصه وغلائه. ومعنى ذلك أنه حسب رأي جمهور العلماء لا يعتد فيه بالرخص والغلاء. ولكن أليس في ذلك ضرر يلحق بالمقرض أو بالدائن متى رخص النقد كما هو مشاهد حالياً؟

والجواب عن ذلك أن المقترض أو المدين لم يتسبب في ذلك تسبباً ذاتياً مباشراً فكيف يحمل مسؤولية واقع لم يحدثه هو إنه مسؤول عما يحدثه، ومن ثم فلو عيب الشيء لزمه أما الرخص والغلاء فليس من صنعه هو. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تلك النقود لو بقيت في يد المقرض أو الدائن كان سيلحقها ما لحقها، وهي في يد المقترض أو المدين، وقد تفتح علينا أبواب الحرام الصريح وسد الذرائع، واجب إسلامياً. ثم إنهما قد دخلا عند عقد القرض أو البيع على قيمة معينة أو مبلغ معين فهو مجال الالتزام. فإذا جاءت الظروف الاقتصادية فرخصت أو أغلت قيمة هذا المبلغ فهو غنم وغرم وكل واحد من الطرفين معرض لذلك قد يقال إن الإنسان في ظل التضخم الجامع هذا لن يقدم على إقراض غيره، وفي ذلك ما فيه من الحرج والمضار.

ونقول إن المقرض أو الدائن المسلم ينظر لعملية الإقراض والإدانة هذه على أنها عملية تسامح، ورفق كامل، ومن ثم فله ثواب كبير من الله تعالى نظير

ذلك، ومن ثم فلا ضرر عليه لما يعود عليه من ثواب كبير من الله تعالى، ثم إنه قد يرد إليه قرضه أو دينه بقيمة متزايدة.

وهكذا فهي أمور غير مطردة فالأولى فيها عدم الجري وراء ما قد يجد من احتمالات.

ومن جهة ثالثة، فما دمنا قد سلمنا بأن النقد الورقي أصبح هو النقد، ومعروف أن النقد هو المعيار للقيم فبأي شيء نقوم هذا النقد، والحال أن الذهب والفضة قد خرجا من النقدية في عصرنا هذا.

وهكذا فإننا لا نجاري من يقول بجوازاستخدام الفائـدة في تعويض التضخم[1]. فبالإضافة إلى ما تقدم فإن الفائدة هي المسؤولة مسؤولية أساسية عن حدوث التضخم هذا فكيف نحدثه بآلة ثم نذهب لعلاجه بنفس الآلة؟ أما كان من الأصح والصواب أن نزيل تلك الآلة كلية، وهي الفائدة وبزوالها يزول التضخم المدمر، ومن ثم فلا نكون في حاجة إلى من يزيله.

وليس معنى ذلك أن الإسلام يجيز إلحاق ضرر أو ظلم بدائن أو مقرض فإن هذا غير مقصود مع حثه على الإقراض وعلى التسامح والانتظار إلى ميسرة.

كذلك فقد حرص على أن يوفى له حقه المتفق عليه كاملاً غير منقوص ولا يجوز أن يماطل أو يحمل بنفقة تقل لدينه[2].

ونحن ندعو لعقد مؤتمر من الفقهاء والاقتصاديين لبحث هذه القضية والخروج فيها برأي سديد.

---

(١) د. شوقي الفنجري: «نحو إقتصاد إسلامي». ص ٥٢، مرجع سابق.
د. أحمد صفي الدين عوض: «بحوث في الاقتصاد الإسلامي». ص ٢٨، ٣٢، مرجع سابق.

(٢) الجصاص: «أحكام القرآن». ج ١ ص ٤٧٤، مرجع سابق.
الرملي: «الفتاوى الكبرى». ج ٢ ص ١٧٠، طبعة عبد الرحمن حنفي، القاهرة، بدون تاريخ.
الألوسي: «روح المعاني». ج ٣ ص ٥٢ وما بعدها، مرجع سابق.

□ **الفائدة والتفضيل الزمني:**

من المبررات التي قدمها الاقتصاد الوضعي للحصول على الفائدة أنها مقابل التضحية بالتفضيل الزمني.

ذلك أن تقديم الإنسان مالاً حاضراً لشخص على أن يسترده مستقبلاً عمل يعاكس مقتضى مبدأ التفضيل الزمني الذي ينصرف إلى تفضيل الحاضر على المستقبل ومن ثم تفضيل مال اليوم عن نفس المال في العام القادم. ومن ثم فإن الأمر يستدعي تقديم مقابل لهذه التضحية أو عائد يغري بتحملها وما ذلك إلا ما يحصل عليه الدائن من فائدة. فهي تعويض عادل يساوي بين المالين كما أنها من ناحية أخرى تعتبر ضرورية كي تحول المدخرات إلى استثمارات بل كي تتم عملية الإدخار في حد ذاتها إذ أن قرار الإدخار طبقاً لهذه النظرية يتوقف على مقارنة المال الحاضر بالمال المستقبلي، ومعنى ادخار الفرد حرمانه من الاستهلاك الحالي أملاً في استهلاك مستقبلي، ومن ثم فيجب أن يكون هناك مقابل، وما ذلك إلا سعر الفائدة.. وهكذا نجد أن أحد مبررات الحصول على الفائدة في الاقتصاد الوضعي يرجع إلى تعويض الزمن، وما يلحقه بالمال من نقصان. فالعملية عادت في النهاية لأن تكون أن الفائدة مقابل الأجل أو الزمن.

ماذا عن موقف الاقتصاد الإسلامي من تلك القضية؟

يرى الشيخ المودودي أن عملية التفضيل الزمني في حد ذاتها عملية غير حقيقية، وتقوم على مغالطة فليس الحاضر أثمن قيمة من المستقبل لدى الفطرة الإنسانية. ويصل من ذلك إلى أن تبرير الفائدة على أساس التفضيل الزمني أمر غير صحيح[1]. ولكن البحث المتأني لموقف الإسلام بهذا الشأن يخلص إلى ما يلي:

١ ـ من حيث المبدأ، يعترف الإسلام بأن مال الحاضر أفضل من مال المستقبل، وأن الأجل في الماليات يعتبر إنقاصاً حكمياً لها.

---

(١) المودودي: «الربا». ص ٢٥ ـ ٢٨، دار الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٥٨.

وقد سبق أن أشرنا إلى مواقف بعض العلماء في هذا الشأن عند دراسة موضوع معايير الاستثمار، ونضيف هنا الإشارة إلى مواقف أخرى توضح لنا كيف أن المال الحاضر أفضل من نفس المال في المستقبل.

يقول السرخسي: «إذا اشترى شيئاً بنسيئة ليس له أن يبيعه مرابحة إلا بالتصريح لأن الإنسان عادة يشتري الشيء بالنسيئة بأكثر مما يشتري بالنقد. والمؤجل نقص في المالية من الحال، ولهذا حرم الشارع النساء عند وجود أحد الوضعين لوجود الفضل الخالي عن المقابلة حكمًا»[1]، وفي موضع آخر يقول: «وإذا باع بألف درهم بنسيئة سنة ثم اشتراه بألف درهم بنسيئة سنتين قبل قبض الثمن لم يجز لأن هذا في معنى شراء ما باع بأقل مما باع. فإن الزيادة في الأجل تمكن نقصاناً من مالية الثمن، ألا ترى أن أصل الأجل نقصان في المالية، حتى يكون المؤجل أنقص من الحال. ولهذا يثبت ربا النساء شرعاً، فكذلك بزيادة الأجل يزداد النقصان في المالية، فإن زاد على الثمن درهماً فأكثر جاز لأن الزائد في الثمن الثاني بمقابلة النقصان بزيادة الأجل فينعدم النقصان معنى»[2].

وقال الكاساني: «ولو اشترى شيئاً نسيئة لم يبعه مرابحة حتى يبين، لأن للأجل شبهة المبيع وإن لم يكن حقاً لأنه مرغوب فيه، ألا ترى أن الثمن قد يزاد لمكان الأجل فكان له شبهة أن يقابله شيء من الثمن فيصير كأنه اشترى شيئين ثم باع أحدهما مرابحة على ثمن الكل، لأن الشبهة ملحقة بالحقيقة في هذا الباب فيجب التحرز بالبيان»[3].

وفي موضع آخر يقول: «العين ــ أي الحاضر ــ خير من الدين، والمعجل أكثر قيمة من المؤجل. ومن هنا حرم بيع الطعام بمثله على الأجل لأن في الحال فضل مال خال عن العوض في المؤجل»[4].

---

(١) و (٢) السرخسي: «المبسوط». ج ١٣ ص ٧٨، ص ١٢٥ على التوالي، مرجع سابق.
(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٧ ص ٣٣٠٢، مرجع سابق.
(٤) الكاساني: «بدائع الصنائع. ج ٦ ص ٣١١٥.

وقال الإمام الباجي المالكي: «لو باع شخص شيئاً مرابحة، وكان قد اشتراه على الأجل، ولم يبين فإذا لم تفت السلعة فللمشتري مرابحة الخيار في إرجاعها إلا أن فاتت فعندئذٍ قال سحنون قوم الدين بالنقد ـ أي الأجل بالحاضر ـ فإن كانت العشرة قيمتها ثمانية حالة فيستحقها»[1]، وقد تناول صاحب الروض النضير هذا الموضوع بتوسع مقراً بتفاوت المالية بين الحاضر والمؤجل[2].

وهكذا، نجد أن تفاوت المال الحاضر عن المال المستقبلي، أمر معترف به لدى علماء الإسلام، وأن المال كلما زاد أجله كلما نقصته ماليته، وهو ما يقول به الاقتصاد الوضعي الآن[3].

٢ ـ وتمشياً مع ذلك، أجاز الإسلام للفرد أن يبيع سلعته بثمن مؤجل أكبر من ثمنها الحاضر طالما أن الثمن والمثمن ليسا من صنف واحد من أصناف الربويات. والربويات في البيع قسمت إلى مجموعتين، النقود ذهباً وفضة والمطعومات وهي الأربع الأخر. فطالما أن الثمن والمثمن ليسا من مجموعة واحدة فمن الجائز البيع مؤجلاً، وبثمن مرتفع عن الثمن الحاضر. كما أجاز له أن يسلم بسعر أقل من السعر المستقبلي. ومعنى ذلك مراعاة عنصر الزمن، وعدم إهداره في باب المعاوضات التي من شأنها التنمية وتوظيف الأموال، وليس هذا كما ذكره القفال، رحمه الله، من أن من باع ثوباً بعشرة بعشرين إلى أجل فقد جعل ذات الثوب مقابلاً بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التعامل صار كل واحد منهما مقابلاً للآخر في المالية عندهما فلم يكن أخذ من كصاحبه شيئاً بغير عوض[4]. يريد أن يقول أن الأجل أو الزمن مهدر ولا اعتبار له هنا، ولكن يرد عليه بأن الشيء باعترافه له قيمتان قيمة مؤجلة هي عشرون، وقيمة حاضرة هي عشرة، ومعنى ذلك وجود فرق، ومن الواضح أن منشأ هذاة الفرق

---

(١) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ٤٩، مرجع سابق.

(٢) السياغي: «الروض النضير». ج ٣ ص ٤٤٩ وص ٥٢٧، مرجع سابق.

(٣) Wallace C. Peterson, Op. Cit., pp. 202 FF.

(٤) الرازي: «التفسير الكبير». ج ٧ ص ٩٠ مرجع سابق.

هو فقط في وجود الأجل في إحداهما دون الأخرى. إذن للأجل أو للزمن أو للانتظار أثر في تحديد القيمة كما ذكر الفقهاء ذلك سلفاً. وبعبارة أخرى، فقد أعمل مبدأ التفضيل الزمني.

لكن يرد علينا أنه كما جازت تلك الصورة فلم لا يجوز قرض عشرة بأحد عشرة، ولم لا تجوز الزيادة عندحلول الأجل آخراً كمثل أصل الثمن في أول العقد. مع أنهما في العقل سواء، وقد حصل التراضي بين الطرفين ولعل الإنسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ويكون في المستقبل ذا أموال كثيرة فإذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئاً فيبقى الإنسان في الشدة والحاجة.

ونلاحظ أن هذه هي الشبهة التي قال بها من جوز الربا[1] وقد نقلها القرآن الكريم عنهم بقوله: «ذلك بأنهم قالوا أنما البيع مثل الربا».

وحيث إن الربا محرم بالنص فإن تلك الشبهة باطلة كما ذكر القرآن الكريم «وأحل الله البيع وحرم الربا» ولا قياس مع النص.

ولعل من أسرار ذلك ــ والله أعلم ــ أن مجال القرض غير مجال التوظيف المالي، ومن ثم ففي داخل نطاق القرض يستوي المال الحاضر مع المال المستقبلي، ومن ثم فلا مبرر لأخذ زيادة حيث لا محل لها في نطاق القروض.

وهكذا نصل إلى أن التفضيل الزمني معترف به إسلامياً في أبواب المعاوضات والتوظيف المالي أما في باب الرفق والمسامحة، وهو باب القروض والديون فلا مجال له.

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٣ ص ٣٥٦، مرجع سابق.
الرازي: «التفسير الكبير». ج ٧ ص ٩٠، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

بين الربا والفائدة

□ **الربا والفائدة المصرفية:**

سبق أن ذكرنا أن أي زيادة مشترطة في القرض تعتبر رباً باتفاق العلماء، ويعتمد نظام التمويل السائد حالياً على أجهزة المصارف عموماً سواء على المستوى المحلي أو المستوى الدولي، ومن المعروف أن البنوك تحصل على الأموال عن طريق إيداعات الأفراد، والمؤسسات والدول وتدفع نظير ذلك ثمناً هو ما يعرف بالفائدة، ثم تعيد إقراض تلك الأموال للأفراد والمؤسسات والدول، وتحصل من ذلك على فائدة أكبر من الفائدة التي دفعتها.

والتساؤل الآن، هل الفائدة المدينة، وهي التي تدفعها البنوك لغيرها تعتبر رباً؟

وهل كذلك تعتبر الفائدة الدائنة التي تحصل عليها من غيرها؟

أولاً ــ الفائدة المصرفية المدينة:

هي تلك الفائدة التي يدفعها البنك للمودعين نظير إيداعاتهم النقدية. وللتعرف على حقيقة هذه الفائدة علينا أن نتعرف على طبيعة التعامل بين البنك وبين المودعين وتكييف ذلك فقهياً. ويذهب بعض المعاصرين خاصة من رجال القانون الوضعي، وكذلك رجال الاقتصاد إلى أن علاقة البنك بالمودعين هي علاقة الدائنية والمديونية؟ وهي علاقة إقراض واقتراض. فالوديعة المصرفية هي في حقيقتها قرض[1].

ومتى قلنا بذلك فإنه بتطبيق ما سبق من أحكام شرعية تعتبر الفائدة المصرفية المدينة زيادة مسبقة ومحددة في عقد القرض ومن ثم فهي عين الربا.

ولكن لو عرضنا تلك الصيغة بظروفها الحاضرة على صيغة القرض في الفقه الإسلامي فهل نستطيع بسهولة أن ندخلها في بابه؟ وهل تتوافر فيها

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٢٧٨ وما بعدها، مرجع سابق.

عناصره وأهدافه؟ القرض في الفقه الإسلامي هو «إعطاء متمول متماثل صفة وقدراً في الذمة لنفع المعطى فقط»[1]. فإذا نظرنا في عناصر هذا العقد نجدها تتضمن ضرورة أن يتم ذلك بهدف نفع المقترض فحسب فالقرض من باب الرفق والمسامحة، قال الباجي: «إن القرض ليس من عقود المعاوضة، وإنما هو عقد من عقود البر والمكارمة فلا يصح أن يكون له عوض»[2]. وقال ابن القيم: «إن القرض من جنس التبرع بالمنافع، وهو من باب الإرفاق لا من باب المعاوضات، والهدف منه الانتفاع بما يستخلف من المال ثم يعاد»[3].

فهل ذلك ينطبق على ما يحدث في ودائع المصارف؟ هل يقصد صاحب الوديعة أن يعين البنك ويكرمه؟ في الواقع لا نجد ذلك، وإنما يستهدف المودع إما حفظ وديعته، وإما توظيفها.

ومن ثم فإن إدخال الودائع في القروض غير مسلم خاصة من حيث الهدف من العقد، والهدف مراعى إسلامياً[4]. ولا يكفي أن يقال إنه تم إعطاء مال مثلي يستخدمه الطرف الثاني ثم يرده، فلا بد من تحديد الهدف من العملية فإذا كانت لمجرد نفع المقترض فهي القرض أما إذا استهدفت نفع المقرض أو حتى هما معاً كما ذهبت المالكية[5] ومذاهب أخرى فإنه لا يعتد به ويدخل في باب الربا سواء كانت تلك الزيادة في الصفة أم في القدر. فإذا لم تكن هذه الصيغة قرضاً فهل هي وديعة بالمفهوم الإسلامي للوديعة؟

---

(١) الصاوي: «بلغة السالك». ج ٢ ص ١٠٤ مكتبة الحلبي، ١٩٥٢.

(٢) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ٢٩، مرجع سابق.

(٣) ابن القيم: «إعلام الموقعين». ج ٢ ص ١٠، مرجع سابق؛ ويرجع إلى ابن حزم: «المحلى». ج ٨ ص ٤٦٢، مرجع سابق.

(٤) التسولي: «البهجة في شرح التحفة». ج ٢ ص ٢٩، مرجع سابق؛ السيوطي: «الأشباه والنظائر». ص ١٦٢، مرجع سابق.

(٥) الصاوي: «بلغة السالك». ج ٢ ص ١٠٤؛ ابن رشد: «بداية المجتهد». ج ٢ ص ١٦٠؛ وابن قدامة: ج ٤ ص ٣٥٤. وفيه قال ابن المنذر: اجمعوا على أن المسلف إذا شرط على المستلف زيادة أم هدية فأسلف على ذلك فأخذ الزيادة رباً.

عرف الفقه الإسلامي الوديعة بأنها: «مال موكل على حفظه»[1] أي أن الهدف منها هو مجرد حفظ المال ليس إلا، فعندما يعطي شخصاً آخر مالاً مستهدفاً مجرد حفظه لديه، فتلك هي الوديعة الإسلامية. ويتفرع عنها أحكام متعددة منها أنه لا ضمان على المستودع ما لم يهمل أو يتعدى. ومن صور التعدي أن يستعملها دون إذن من صاحبها.

فهل ما يحدث حالياً يعتبر وديعة إسلامية؟ نقول بالنسبة للودائع الجارية: نعم فهو مال أودع لمجرد الحفظ أما ما قد يحدث له من استعمالات بعد ذلك فهذا له حكمه، ولا يغير من كون العملية في أصلها وديعة.ـ ولكن الودائع الاستثمارية وهي التي يودعها الأفراد المصارف بهدف توظيفها وتثميرها والحصول على عائد ذلك فهذا لا يدخل في باب الوديعة الإسلامية. وإذن فهل هي مضاربة؟ سبق أن عرفنا أن المضاربة دفع مال لشخص يتجر فيه بهدف النماء. وهنا حدث دفع مال لشخص يتجر فيه، والهدف توظيف المال والحصول على عائد منه. وهنا نجد الصيغة المعاصرة في الودائع الاستثمارية هي من باب المضاربة، ولكنها فقدت بعض شروطها المتفق عليها بين الفقهاء، وهي: الضمان حيث يضمنها المصرف «المضارب» مع أن المتفق عليه أنه لا ضمان على المضارب. وكذلك فقد فقدت شرط عدم تحديد مقدار محدد من المال لأي من الطرفين كعائد من تلك العملية، وإنما الشرط فيه أن يكون جزءاً معروف النسبة مجهول المقدار كما أنه يكون من الربح لا من رأس المال ولا من شيء آخر. فإذا تم ربح فليكن وإلا فلا شيء لهذا، ولا لذاك وما يحدث عملياً الآن غير ذلك، فهناك نسبة مئوية محددة ومعروفة مسبقاً لصاحب المال من رأس ماله لا من الربح يحصل عليها بغض النظر عما تسفر عنه النتائج الفعلية.

وإذن فهي مضاربة فاسدة وغير جائزة باتفاق فقهائنا.

وقد ذهب بعض المعاصرين إلى جواز تلك الصيغة. وسبق أن ناقشنا تلك المسألة في موضع سابق، وانتهينا إلى أنه من الصواب لنا أن نتمسك

---

(١) الصاوي: «بلغة السالك». ج ٢ ص ١٩٨، مرجع سابق.

بما هو متفق عليه بين فقهائنا، رحمهم الله، ففيه الكفاية والغناء. كذلك فقد أمرنا بالابتعاد عن الربا والريبة وخاصة أنه هناك من المباح ما يمثل بديلاً فعالاً.

ثانياً ـ الفائدة المصرفية الدائنة:

العلاقة هنا بين المصرف وبين عملائه الذين يقترضون منه لأغراض الاستثمار أو الاستهلاك نظير فائدة يحصل عليها المصرف.

ومن الواضح تماماً أن تلك العملية هي عملية إقراض واقتراض تتم داخل شرط الرد مع زيادة في المقدار، وهذا هو عين الربا المجمع على تحريمه. والمسألة بذلك قد خرجت خروجاً كلياً على مفهوم القرض في الإسلام.

□ اتجاه معاصر لتحريم الفائدة ورأي الباحث فيه:

ذهب أحد المعاصرين(١) إلى أن عائد الفائدة يقوم على أساس خاطىء وغير واقعي، وذلك أنه يعتبر عائداً لعنصر رأس المال. كما أن الأجر عائد لعنصر العمل والربح عائد لعنصر التنظيم. ومصدر اعتراضه هو في كون رأس المال عنصر إنتاج مستقل يقف في مواجهة بقية عناصر الإنتاج الأخرى، فما هو إلا أداة أو آلة في يد المنظم، وبعبارة أخرى أن ما يسمى برأس المال إنما يدخل تحت عنصر التنظيم وليس عنصراً مستقلاً (Separate Factor).

وهذه نص عبارته باللغة الانجليزية:

Apsulate which is essential for the analytical framework of Islamic economic is that capital is a separate factor of production does not exist, but it is apart of another factor of production, namely enterprise.

نص عبارته يقول إنه من المستحيل اعتبار رأس المال عنصراً مستقلاً في الاقتصاد الإسلامي، وإنما هو جزء من التنظيم، ويصل من ذلك إلى أن الفائدة عمل غير مشروع. وموقفنا من هذا الرأي أننا نتفق معه في كون الفائدة عملاً

---

(١) وهو الدكتور محمد الزير في بحثه المقدم لمؤتمر الاقتصاد العالمي الأول المنعقد في مكة المكرمة عام ١٩٧٦ باللغة الانجليزية وعنوانه:

Some conceptual and practical aspects of interest-free banking.

وقد نشره المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي في كتاب عام ١٤٠٠ بعنوان: «دراسات في الاقتصاد الإسلامي».

غير مشروع، ولكنا نخالفه في المقدمة والتحليل الذي أوصله إلى ذلك فهل حقيقة في الإسلام لا يعتبر رأس المال عنصر إنتاج، وإنما هو جزء لا يتجزأ من التنظيم؟

لا نسلم بذلك فرأس المال عنصر إنتاجي بذاته، وليس جزءاً من عنصر آخر وقد سبق أن عرضنا لأقوال العلماء في ذلك. ونعيد هنا قول ابن تيمية: «المال المستفاد في المضاربة يحصل بمجموع منفعة العامل ومنفعة رأس المال، ولهذا يرد إلى رب المال رأسماله ويقتسمان الأرباح. كما أن العامل يبقي بنفسه التي هي نظير الدراهم. وليست إضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من إضافته إلى منفعة مال هذا»[1].

ويقول أيضاً: «إن قيل الزرع نماء الأرض دون البدن فقد يقال والربح نماء العامل دون الدراهم، أو بالعكس، وكل هذا باطل بل الزرع يحصل بمنفعة الأرض ومنفعة بـدن العامل والبقر والحديد»[2].

يضاف إلى ذلك أن هذا يصطدم بما هو متفق عليه من أن المضارب يمتلك جزءاً من العائد في الوقت الذي لا يمتلك فيه رأسمال. فهنا استقل تماماً عنصر رأس المال عن عنصر المنظم الذي هو المضارب إسلامياً. وفكرة المخاطرة قائمة هنا يتحملها كل من المضارب ورب المال فقد يخسر رب المال، وقد يكسب وكذلك المضارب قد يخسر جهده وعمله، وكان أمامه أن يعمل بأجر محدد، وقد يكسب.

وقد أدخل الفقه الإسلامي مع عنصري رأس المال والتنظيم «المضارب» عنصر العمل. فللمضارب كما سبق القول أن يستعين بالعمال حسبما جرت العادة.

إذن عملية دمج رأس المال في التنظيم واعتبارهما عنصراً واحداً غير مسلم

---

(١) ابن تيمية: «القواعد النورانية الفقهية». ص ١٦٦، ١٦٧، مرجع سابق.

(٢) ابن تيمية: نفس المصدر. ص ١٦٨.

به فقهياً. خاصة وأن رجال الاقتصاد لم يتفقوا فيما بينهم على جوهر وظيفة المنظم وهل هي المخاطرة أم التجديد أم التوليف بين عناصر الإنتاج الأخرى[1].

وكان عليه ألا يجهد نفسه في هذا التخريج البعيد جرياً وراء النتيجة المستهدفة، وهي تحريم الفائدة فالفائدة محرمة مع الاعتراف بأن رأس المال عنصر إنتاج مستقل شأنه شأن بقية عناصر الإنتاج الأخرى. أما عائده فيذهب لمالكه، وهو يأخذ صورة الربح ويمكن أن يأخذ صورة الأجر المحدد متى كان رأسمال إنتاجياً مادياً فمن الجائز أن يؤجر شخص داراً أو آلة لشخص آخر يستغلها في مشروعه. وهنا تكون الدار أو الآلة رأسمال عينياً مملوكاً للمؤجر ويستفيد بها المستأجر في عمله نظير أجر محدد.

□ **مصطلح الفائدة بين الخطأ والصواب:**

من الأمور الهامة خاصة في مجال بحثنا استخدام المصطلحات الصحيحة لغوياً وشرعياً. ومن بين تلك المطلحات مصطلح سميناه الفائدة، فنحن نقرأ ونكتب ونبحث ونتناقش حول هذا المصطلح الذي ترجم من اللغة الانجليزية من مصطلح يسمى (The interest). وهنا مغالطات عديدة ترتبت عليها نتائج جد خطيرة فكرياً وتطبيقياً.

ومن ذلك أنه باعتراف الغربيين أنفسهم فإن استخدام مصطلح (Interest) فيه الكثير من التحكم ويتضح ذلك من التطور التاريخي لهذا الاستعمال فقد كانوا في الماضي يحرمون ما يسمى عندنا الربا، وكان يسمى عندهم (Usury) وتحت ضغط الفلسفة المادية التي سادت لديهم حاولوا استخدام وتطبيق الربا، وحتى يتاح لهم ذلك بشيء من السهولة ابتعدوا عن كلمة الـ (Usury) ذات الواقع النفسي المؤلم لديهم، وبحثوا عن كلمة بديلة فجاؤوا بكلمة الـ (Interest) مع أنها لم توضع في الأصل لهذا المقصود. وعندما كانوا يواجهون بحرج يتذرعون بأن الـ (Usury) هو الثمن المغالى فيه لاستخدام النقود

(١) د. محمد عبد العزيز عجمية: «التنمية الاقتصادية». ص ٢٥، مرجع سابق.
د. حسن إبراهيم: «معايير قياس كفاءة المشروع». المعهد القومي للإدارة العليا، ص ٩، سنة ١٩٧٠.

أما الـ (Interest) فهو ذلك الثمن المعقول الذي يخضع للقانون وفي ظـل شرعيته.

وهنا نجد التحكم فالمعقولية أمر نسبي، وما هو معقول اليوم قد لا يكون كذلك غداً أو ما كان كذلك بالأمس كما أن الفكرة هي هي إنها ثمن استخدام النقود[1].

فهم قـد انحرفـوا متعمدين عن استخـدام المصطلح الصحيـح وهو الـ (Usury) كما أن من ترجم عنهم تلك المصطلحات، وأدخلها إلى العربية وهم غالباً لبنانيون مسيحيون قد تعمدوا الانحراف والتضليل فقالوا عنها الفائدة.

والأمر في اللغة العربية وفي الفقه الإسلامي مغاير لذلك كلية. فالمستخدم فيه في هذا الشأن مصطلح الربا لقد استعمله العرب في حياتهم ولكنهم ذكروه باسمه، وهو الربا، ولم يتحايلوا على تسميته. فقالوا: إنما البيع مثل الربا وجاء الإسلام فاستخدم نفس اللفظ وحرمه.

ولكنا تركنا ذلك وأسميناه الفائدة مما ترتب عليه طمس الحقيقة لدى الكثير من الأفراد، ومن ثم تعاملهم مع هذا النظام مع أنه لو استخدمت المصطلحات الصحيحة لما أقدم على التعامل معه مسلم مهما تواضع إسلامه كذلك، فلو كان اسمه الصحيح هو المستعمل في الفكر والبحث لما شغلنا هذا الشغل الشاغل بتخريج هذا النظام، وكنا قد وظفنا تلك الطاقات الفكرية في التعرف على النظام الإسلامي الصحيح والفعال. ولو كان الإسلام هو نظام التمويل بالربا، وسعر الربا والبنوك الربوية. هل كان هناك مسلم يناقش مدى إباحة عملهم.

بل لقد بلغ عمق التأثير على بعض الباحثين المعاصرين[2] حداً جعله يقدم أطروحة علمية تدور حول فكرة الربا والفائدة. والمهم أنه اتهم غيره من

---

(١) فصل في القول في ذلك د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٦٢ وصفحات ٢٩٤، ٢٩٥، مرجع سابق.

(٢) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». ص ٩٧ وما بعدها، مرجع سابق.

المسلمين الذين لم يتنبهوا لحقيقة تنبه هو إليها، وهي أن الفائدة ليست كلها محرمة بل هي نوعان فائدة لاحقة، وهي حلال وفائدة سابقة وهي حرام. فيقول: «إن المؤلفين المسلمين والمؤلفين الاشتراكيين لا يمكنهم أن يزعموا تحريم كل فائدة» ثم يقول: «وفي ضوء ما تقدم من إيضاحات يمكننا القول إن إلغاء الفائدة ليس منطقياً فالفائدة هي مفهوم أو اصطلاح اقتصادي واجتماعي أساسي ورئيسي، وتحريم الفائدة المسبقة هو كذلك مفهوم أساسي ورئيسي. وكل المشكلة إنما هي في تحديد معنى ومضمون الفائدة. فكل فائدة مسبقة (Expost) إنما هي ربوية والفائدة المشروعة فقط هي الفائدة الملحقة (Exante)[1]».

هنا نجد تأثير الواقع على الكاتب فراح يفتعل تقسيمًا للفائدة إلى مسبقة ولاحقة وهذا التقسيم غير معهود حتى في الاقتصاد الوضعي. وفي الاقتصاد الإسلامي لا يسمى ما يهدف إليه الكاتب بفائدة لاحقة وإنما يسميها ربح فالفائدة لها مفهومها الإسلامي الواضح البعيد عن هذا الاستخدام المعاصر لها. يقول الشيخ الدردير «والنماء ثلاثة: ربح وغلة وفائدة... والفائدة ما تجدد لا عن مال أو عن مال غير مزكى مثل العطية والميراث، وما تجدد من سلع مشتراة للقنية».

وهكذا ففي باب المعاوضات المالية قد يأخذ الفرد أجراً، وقد يأخذ ربحاً وقد يأخذ كراء وكذلك قد يأخذ رباً.

وإذن فاستخدام لفظة فائدة هو غير صحيح، وغير شرعي لما فيه من التضليل والتحايل على ولوج باب المحرمات. وقد يرد علينا أننا وقعنا في نفس الخطأ فقلنا التمويل بالفائدة، ولم نقل التمويل بالربا، والعذر في ذلك هو التخوف من بدء البحث العلمي بموقف مذهبي مسبق نؤمن به قد يؤثر على حيدة البحث وسلامته من الناحية التحليلية. فاستخدمناه على سبيل التجوز

---

(١) د. رفيق المصري: نفس المصدر. ص ٢٤، ٢٥.

للمصلحة إلى أن نثبت علمياً هوية هذا النظام ثم بعد ذلك نصنع له الإسم الصحيح.

والآن يمكننا القول بثقة واطمئنان إن هذا النظام الذي نسميه نظام الفائدة هو نظام ربوي يقوم على مفهوم الربا، وليس على مفهوم الفائدة بمعناها الفقهي. ومن ثم فإنه في تلك المرحلة من البحث علينا أن نقول «نظام التمويل بالربا» فهو قائم في حقيقته على دفع مقابل مشترط ومعروف نظير عملية الاقراض في حد ذاتها. والتذرع بالتضخم، وتعويضه هو من باب علاج الداء بما أوجده كذلك فإنه لو كان في مقابل مخاطر عدم السداد لزالت مع تأمين تلك المخاطر عن طريق الضمان والرهن ولو كان لإنتاجية النقود لزالت عندما يستخدم القرض لغرض استهلاكي بحت لا إنتاج فيه. وعلينا أن ندرك جيداً إنه ما اجتمع الحلال والحرام في شيء إلا غلب الحرام الحلال. فما بالنا والعناصر كلها هنا محرمة ولا سند لها.

فماذا عن البديل الإسلامي لهذا النظام؟ هذا ما يبحثه الفصل التالي.

□ □ □

الفصل الثاني

البديل الاسلامي لنظام التمويل بالفائدة

في الفصل السابق عرضنا لنظام تمويلي يعتمد على أسلوب الإقراض والاقتراض عن طريق الفائدة. وتبين لنا أن هذا النظام التمويلي لما يحدثه من آثار تدميرية اقتصادية وغير اقتصادية قد حرمه الإسلام كنظام للتمويل.

ومعروف أن الإسلام ما حرم شيئاً إلا وقدم من الحلال ما يحقق كل ميزات هذا النظام مع تلافي مثالبه. فما هو البديل الإسلامي في هذا المجال؟

يمكن القول أن البديل الإسلامي يمثل نظاماً تمويلياً يجمع بين أسلوبين فهو يعتمد أسلوب الإقراض والاقتراض بضوابط معينة، وفي نطاق معين. وهو يعتمد أساساً على أسلوب التمويل بالمشاركة بصيغها العديدة.

وفي هذا الفصل نبحث هذين الأسلوبين، ثم نعرض للتجارب التمويلية الإسلامية المعاصرة كنماذج لتطبيق البديل الإسلامي للنظام التمويلي الربوي.

وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: الدور التمويلي للقروض في ظل الاقتصاد الإسلامي.
المبحث الثاني: التمويل بالمشاركة. صيغه وأجهزته وفعاليته.
المبحث الثالث: عرض لتجارب تمويلية إسلامية معاصرة.

المبحث الأول:

الدور التمويلي للقروض في ظل الاقتصاد الإسلامي

في هذا البحث نتناول القرض الخاص والقرض العام وتنظيم عمليات الاقتراض. وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: القروض الخاصة. طبيعتها ومجالاتها.

المطلب الثاني: القرض العام. طبيعته وضوابطه.

المطلب الثالث: تنظيم عمليات الاقتراض.

المطلب الأول:

القروض الخاصة

لم يهمل الإسلام شأن القروض الخاصة بل اهتم بها اهتماماً متزايداً لما تقوم به من دور هام في حياة الأفراد الاقتصادية.

فليس كل فرد معه من المال ما ينهض بحاجته في الوقت الذي توجد فيه وقد تكون حاجة هامة وضرورية هنا فإن الأفراد إما أن يسلكوا حيال هذا الموقف سبيل المسألة، وهذا أسلوب نفر منه الإسلام، ولم يبحه إلا عند الضرورة الملجئة حرصاً على كرامة الإنسان.

وإما أن يطلبوا من الغير مالاً على سبيل المشاركة في المشروع، وهذا لا يتأتى إلا في حالة ما تكون الحاجة إلى المال حاجة إنتاجية بينما لا يتصور ذلك في حالات الاستهلاك. ثم إنه في حالات الإنتاج قد لا يجد الشخص من لديه استعداد للمشاركة والدخول في مخاطرة اقتصادية قد لا يراها مجدية ومعنى ذلك أنه لم يبق أمام هذا الشخص إلا أن يترك حاجته دون سد أو دفع، وقد تكون

لها أهميتها الكبيرة التي يتسبب إهمالها في إحداث مضار. وهنا لا يبقى من سبيل إلا القرض.

من ذلك يتضح لنا أن القرض يقدم خدمة ضرورية للفرد لا يستطيع أسلوب آخر أن يقدمها أو بعبارة أخرى، قد لا يتأتى تأديتها بأسلوب غير أسلوب القرض. ومن أجل هذا اهتم الإسلام بالقرض اهتماماً فاق اهتمامه بالصدقة المندوبة. فقد ثبت في الحديث الشريف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: «رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوباً الصدقة بعشر أمثالها والقرض بثمانية عشر. فقلت يا جبريل ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة»[1].

ومن هنا قال العلماء إن القرض في الأصل مندوب إليه في حق المقرض. ولكن قد تجد ظروف تجعل القرض واجباً أو مكروهاً أو محرماً[2].

قال الرملي: «القرض مستحب، ما لم يكن المقترض مضطراً، وإلا كان واجباً، وما لم يعلم أو يظن من آخذه أن ينفقه في معصية وإلا حرم عليهما أو في مكروه فيكره، ويحرم على غير المضطر الاقتراض إن لم يرج وفاء من سبب ظاهر ما لم يعلم المقرض بحاله، ويحرم على من أظهر فاقته وأخفى غناه، ولو علم المقرض حقيقة أمر المقترض لم يقرضه»[3].

إذن هناك حالات متعددة يتكيف حكم القرض في ضوئها. وهذا أحسن ما يكون حكمًا وتشريعاً. فإذا كان المقترض مضطراً فيجب على القادر إقراضه، وإذا كان المقترض سوف ينفق قرضه هذا في عمل غير مشروع كأن ينفقه في سرف وتبذير أو معصية فإن إقراضه لمن يعلم منه ذلك يعتبر حراماً لأنه من باب الإعانة على الإثم والعدوان[4] وإن كان سينفقه في أعمال مكروهة فيكره إقراضه.

---

(١) رواه ابن ماجة: «سنن ابن ماجه». ج ٢ ص ٨١٢، مرجع سابق.

(٢) الصاوي: «بلغة السالك». ج ٢ ص ١٠٤، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٣٤٧، مرجع سابق.

(٣) الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٤ ص ٢١٦، مرجع سابق.

(٤) ويمكن إدراك سمو هذا التوجيه في ضوء المديونية الزائدة التي يقع فيها شباب الغرب حالياً =

ومن ناحية أخرى فإن المقترض إذا لم يكن مضطراً للاقتراض أي ليست الحاجة لديه ملحة، وقوية تشبه الضرورة فإذا لم يكن لديه مصدر يؤدي القرض منه مستقبلاً فإنه يحرم عليه الاقتراض في تلك الحالة حرصاً على أموال الناس وسلامتها. قال صلى الله عليه وسلم: «من أخذ أموال الناس يريد سدادها سدد الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»[1]. ومعنى ذلك كله ترشيد عمليات الإقراض والاقتراض، بحيث تستخدم عند الحاجة فتؤدي رسالتها التي قد لا تؤديها مثلها وسيلة غيرها، وتمنع متى ما انحرفت عن مقصودها، وهو التعاون والإعانة على البر والمعروف. ومن ثم فإن القرض في الإسلام أمر محبب ومندوب في وضعه الأصلي، وقد يجب وقد يحرم وقد يكره وحتى تؤدي تلك الصيغة مهامها بفاعلية فقد وضع الإسلام لها ضوابطها التي تتمثل أهمها فيما يلي:

١ ـ تحريم المماطلة في دفع القرض: وقد استخدم الإسلام هنا الأسلوب التشريعي في العقوبة كما استخدم الأسلوب المعنوي حملاً للأفراد على عدم المماطلة.

فإذا كان المقترض قادراً على الوفاء فيجب عليه الوفاء ويحمل على ذلك حملاً من قبل الدولة إذ هو في تلك الحالة ظالم. قال صلى الله عليه وسلم: «مطل الغني ظلم»[2] وفي حديث آخر «لي الواجد يحل عرضه وعقوبته»[3] ومعنى ذلك أن القرض والدين عموماً محفوظ بقوة القانون. وقد تتهاون الدولة في تطبيق ذلك فهنا يكون العقاب الأخروي عقاب الظلم. وقد استخدمه الرسول صلى الله عليه وسلم، ترهيباً من سوء مغبة عدم السداد فكان يسأل عند موت الشخص هل عليه دين أم

= فما من شاب إلا وعليه عشرة آلاف دولار ديناً مصرفياً. انظر د. نجاة الله صديقي في بحثه المقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

(١) رواه البخاري: «فتح الباري». ج ٥ ص ٥٤، مرجع سابق.

(٢) متفق عليه. «سبل السلام»: ج ٣ ص ٦٨، مرجع سابق.

(٣) رواه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان. «سبل السلام»: ج ٣ ص ٢٥.

لا فإن قيل لا صلى عليه، وإن قيل نعم امتنع عن الصلاة عليه إلى أن يتكفل أحد الحاضرين بدينه[1] قال تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه﴾[2] هذه فقرة من آية الديون. وبهذا يأمن صاحب المال على سداد ماله وعدم إتلافه من المقترض فيقبل على الاقتراض.

٢ ـ فإن أعسر المقترض، ولم تسمح حالته بالسداد فماذا يكون؟ على الدائن أن ينظر المدين ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾[3] وعلى المدين أن يسعى جاهداً في أداء ما عليه حتى لا يكون في منطقة المطل. فإن عجز فله أن يلجأ إلى الدولة أو الهيئة القائمة على أموال الزكاة فيطلب سداد دينه من سهم الغارمين، وهذا حق مشروع له لا منة فيه لأحد. فإذا عجزت ميزانية الزكاة عن ذلك فإنه يسدد من ميزانية الدولة عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم، «من مات وترك مالاً فلورثته ومن ترك ديناً أو ضياعاً فعلي وإلي وفي رواية فعلي قضاؤه» وفيه يقول ابن حجر: «وفي صلاته عليه السلام على من عليه دين بعد الفتوح إشعار بأنه كان يقضيه من مال المصالح. وقال فيه ابن بطال: «قوله: فعلي قضاؤه» أي مما يفيء الله عليه من الغنائم والصدقات قال وهكذا يلزم المتولي أمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دين»[4]، وقال المالكية: «ينفق الإمام من الفيء على وجوه المصلحة ومن ذلك إعطاء الغرماء ما يؤدون به ديونهم»[5] إذن فمال المقرض أو الدائن مصان ومحافظ عليه. ومن ثم فليس هناك ما يمنعه من تقديم القروض استفادة بالثواب العظيم الذي يصل مع السداد إلى ثمانية عشر مثلاً كما نص الحديث الشريف.

(١) نص الحديث رواه البخاري. «فتح الباري»: ج ٤ ص ٤٧٧، مرجع سابق.
(٢) جزء من الآية رقم ٢٨٣ من سورة البقرة.
(٣) سورة البقرة: الآية رقم ٢٨٠.
(٤) ابن حجر: «فتح الباري». ج ٤ ص ٤٧٧، مرجع سابق.
(٥) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ١٨ ص ١٦، مرجع سابق.

٣ ـ وفي نظير ذلك كله وتلك الحماية الكاملة، والتي تتضافر فيها الجماعة الإسلامية كلها بما فيها الدولة، وفي نظير هذا الثواب الأخروي الجزيل فإنه لا يحق للمقرض أو الدائن أن يطلب أو ينتظر تحقيق نفع مادي من وراء قيامه باقراض المحتاج فأي صورة للنفع في تلك الحالة تخرج الموضوع من أفضل مجالات القربى إلى أسوأ أنواع المعاصي وهو الربا. وهذا يجرنا إلى الفقرة التالية:

□ **القرض في الإسلام ليس أسلوباً استثمارياً في حق المقرض:**

الاستثمار وتوظيف الأموال في الإسلام يستهدف تحقيق عائد ما قد يكون اقتصادياً وقد يكون معنوياً وأخروياً، فالقرض يعتبر من أعظم أساليب توظيف الأموال وتثميرها تثميراً يحقق الهدف المعنوي والأخروي، ولكنه ممنوع منعاً قاطعاً من اعتباره وسيلة لتحقيق عائد اقتصادي.

فهنا تبدو عظمة الإسلام جلية لذي عينين. فمال الفرد عليه أن يستفيد به، وفائدة الفرد قد تكون دنيوية أو أخروية والمسلم يحرص على الاثنين معاً. فحقق له الإسلام مبتغاه تحقيقاً كاملاً. ففتح أمامه أسلوباً يوظف فيه أمواله ليحقق أقصى قدر ممكن من الفائدة الأخروية، وهو أسلوب القرض فجعل ثوابه ثمانية عشر ضعفاً مع أن التصدق جزاؤه عشرة أمثاله.

وفتح أمامه مجال التوظيف الاقتصادي الذي يحقق به فائدته، ومصلحته الدنيوية، وهو طريق المشاركة للغير وغيره من الطرق المشروعة.

فإذا قلنا إن القرض في حق المقرض ليس أسلوب توظيف للمال فإننا نعني التوظيف الاقتصادي الذي يدر عائداً اقتصادياً[1] وذلك عكس ما هو قائم

---

(١) ومن ذلك يبدو مدى ما في عبارة الدكتور معبد الجارحي «إن الإقراض ليس هو أفضل بديل ممكن للاستثمار في الاقتصاد غير الربوي» في بحثه «نحو نظام نقدي ومالي إسلامي». بحث مقدم لندوة الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق، ص ٤٤، أبو ظبي ١٩٨١. فالاستثمار في الاقتصاد الإسلامي الذي سماه الاقتصاد غير الربوي له هدفان: هدف أخروي وهدف دنيوي مع مراعاة الأخروي. والقرض يعتبر أفضل أسلوب بديل للاستثمار ذي الهدف الأخروي ولا يعتبر أسلوباً للاستثمار ذي الهدف الاقتصادي على الاطلاق لا فاضلاً ولا مفضولاً.

في النظم الوضعية حيث يعتبر القرض من أحسن بدائل التوظيف الاقتصادي للأموال ففيه غنم بلا غرم ومن ثم ظلم محض للغير.

هذا هو القرض كما يراه الإسلام مرغوب فيه، ومطلوب بالنسبة للمقرض، وجائز بالنسبة للمقترض متى كانت هناك حاجة له مع رجاء السداد والأخذ في أسبابه.

المطلب الثاني:

القرض العام، ضوابطه وطبيعته

ينصرف عادة القرض العام أو الدين العام إلى قيام الدولة بالاقتراض من الأفراد والمؤسسات فالدولة فيه طرف مدين. ولكن هذا لا ينفي أن تكون الدولة الدائنة. وإذن فالمهم هو تواجد الدولة كطرف في عملية القرض. كل ما في الأمر إن الذي يثير الكثير من الجدل هو ما كانت فيه الدولة الطرف المقترض.

وقد نظم الاقتصاد الإسلامي القروض العامة بما يكفل الإتساق مع سياسته الاقتصادية وبما يحقق الهدف المنشود منها. ونتعرف على ذلك فيما يلي:

□ **القرض العام في ظل الظروف العادية:**

في ظل قيام اقتصاد إسلامي فإنه لا توجد حاجة ملحة أمام الدولة لاستدانتها، وذلك لأن المنهج الاستثماري الإسلامي يتلافى العديد من وجوه الاستثمارات التي لا تحقق إشباعاً لحاجات حقيقية وهامة للإنسان. كذلك فإنه يؤمن بمبدأ الأولويات. وبفلسفة التنمية المستمرة والممتدة والتي لا تبغي تحقيق كل شيء في أقصر وقت ممكن. فهو يعتنق المعدل الأمثل بدلاً من المعدل الأقصى.

كما أن النموذج التمويلي الإسلامي يرتكز على كافة الموارد والطاقات غير محصور في الجانب المالي فقط، فالذي يجر عربة التنمية والاستثمارات ليس هو المال النقدي فحسب، وإنما هو أموال توجدها وتحركها سواعد وأفكار وقيم. بالإضافة إلى ما أقامه من مؤسسات وتنظيمات تعبىء الفائض وتوجهه بأقصى

قدر ممكن من الكفاية. وهكذا فإن الاقتصاد الإسلامي يعفي الدولة من الوقوع في براثن المديونية في ظل الظروف العادية.

□ **القرض العام في ظل الظروف غير العادية:**

من المتوقع والمعتاد أن تجد ظروف تجد الدولة فيها نفسها مضطرة إلى اللجوء إلى الاقتراض العام. وهنا لا يحرم الإسلام على الدولة ذلك. وقد وضع ضوابط على الدولة أن تلتزم بها عند قيامها بذلك وترجع إلى:

١ ـ ضرورة الالتزام بترتيب مصادر الإيرادات:

بمعنى أن تعتمد الدولة أولاً على مواردها الشرعية المعروفة مثل الزكاة والخراج وسائر الأموال العامة. فإذا عجزت تلك الإيرادات لجأت الدولة إلى الاقتراض مثلما كان يعمل الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان يقترض على أموال الصدقة وكذلك فقد اقترض صلى الله عليه وسلم من ربيعة المخزومي قرضاً عند التجهيز لغزوة حنين[1].

ومن الملاحظ أن الاقتصاد الإسلامي قد قدم الضرائب أو التوظيفات في الترتيب على القروض فقد كان صلى الله عليه وسلم، عندما تجد حاجة يحث الناس على الإنفاق فكانوا يلبون مسرعين. والضريبة متى كانت شرعية إن هي إلا نوع من الإنفاق الذي كان يحدث في صدر الإسلام.

وفي ذلك يقول الإمام الجويني: «. . . فالمسلمون هم المخاطبون والإمام في التزام أحكام الدين كواحد منهم، ولكنه مستناب في تنفيذ الأحكام فإذا نفذت فلا مطمع في مرجع»[2] ومعنى ذلك أنه عند حدوث حاجة حقيقية فإن دفعها يجب على القادرين دون أن ينتظر أحد منهم استرجاع ما دفعه وهذه هي فكرة الضريبة ثم يقول: «لست أمنع الإمام من الاقتراض على بيت المال إن رأى ذلك استطابة للقلوب وتوصلاً إلى تيسر الوصول إلى المال»[3].

---

(١) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٨ ص ٩٧، مرجع سابق؛ ابن ماجة: «سنن ابن ماجة». ج ٢ ص ٨٠٩، مرجع سابق.

(٢) الجويني: «غياث الأمم». ص ٢٠٣، مرجع سابق.

(٣) الجويني: نفس المصدر. ص ٢٠٤.

ويترتب على ذلك أنه لا يسوغ شرعاً الالتجاء إلى القروض إلا بعد إقامة واستخدام مصادر الإيرادات الأخرى.

٢ ـ ضرورة مراعاة المقدرة على السداد:

بمعنى أن على الدولة أن تخطط تخطيطاً دقيقاً لإيراداتها، ونفقاتها في المستقبل وتتعرف على مدى إمكانية سداد القرض عند أجله حتى لا تقع في مأزق يحدث من القلاقل في الاقتصاد القومي ما قد لا يحتمله. وفي ذلك يقول الجويني: «... إن قضاء القرض إنما يكون من مال فاضل مستغنى عنه في بيت المال، وربما تمس الحاجة إلى ما يقدره في الحال فاضلاً ثم يقتضي الحال استرداد ما وفيناه على المقرض ويستدبر التدبير فلا يزال في رد واسترداد»(١) والجويني بذلك يحذر مما تقع فيه الدول الآن من اقتراض يهدف سداد القروض.

وقد أيد الغزالي في ذلك شيخه حيث يقول: «ولسنا ننكر جواز الاستقراض ووجوب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه. ولكن إذا كان الإمام لا يرتجي انصباب مال إلى بيت المال يزيد على مؤن العسكر ونفقات المرتزقة في الاستقبال فعلى ماذا الاتكال في الاستقراض مع خلو اليد في الحال وانقطاع الأمل في المآل»(٢).

وكذلك قال الإمام الشاطبي: «الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى وأما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل بحيث لا يغني كبير شيء فلابد من جريان التوظيف»(٣).

٣ ـ وجود حاجة حقيقية للاقتراض:

ومعنى ذلك أن الدولة لا تقدم على تلك العملية إلا بعد استيفاء مواردها الأخرى من جهة وترشيد نفقاتها من جهة أخرى. فإذا بقيت بعد ذلك حاجة فيجوز الاقتراض بقدر ما يدفع الحاجة.

---

(١) الجويني: نفس المصدر. ص ٢٠٣.

(٢) الغزالي: «شفاء العليل». ص ٢٤١، مرجع سابق.

(٣) الشاطبي: «الاعتصام». ج ٢ ص ١٢٣، مرجع سابق.

يقول القاضي أبو يعلى: «لو عجز بيت المال عن حق يمثل دينا عليه وخاف الإمام الضرر والفساد كان له أن يقترض»[1].

من ذلك نجد أن الدين العام في الإسلام محكوم بضوابط معينة وليس أداة طيعة تقدم عليها الدولة لإشباع شهواتها الانفاقية.

□ **الاقتراض الخارجي:**

من حيث المبدأ متى عجزت مصادر التمويل المحلية والإسلامية وكانت هناك مصلحة أو حاجة ملحة، فيمكن للدولة أن تقترض من الخارج مع ضرورة الأخذ في الاعتبار كل الآثار المتوقعة، والتي يمكن أن يحدثها الاقتراض الخارجي.

ومن الطبيعي أن القروض الخارجية هي قروض بفوائد أي هي قروض ربوية، والحاكم فرد من أفراد المسلمين لا يحل له الحرام. وعندما اعتدى جيش المسلمين على مزارع بالشام لمجاعة أمر عمر رضي الله عنه بدفع القيمة من بيت المال[2]. والحاكم مأمور بالمصلحة وليس في الحرام مصلحة. وإذن فإذا كان الربا محرماً فهو محرم على الجميع لا فرق في ذلك بين حر وعبد وذكر وأنثى وفرد ودولة، ومسلم وذمي أو حربي وهذا هو رأي جماهير الفقهاء ما عدا ما ذهب إليه أبو حنيفة من جواز التعامل بالربا مع الحربي في دار الحرب على أن يكون المسلم هو الآخذ للربا لا الدافع[3]، ونحن مع الجمهور في موقفهم. ومن ثم فلا يحل للدولة أن تأكل الربا أو تدفعه إلا لضرورة تبيح للفرد أن يستدين بالربا. ولو تمسكت الحكومات الإسلامية بتعاليم الإسلام الاقتصادية لما وجدت نفسها في مثل تلك الحالة الاضطرارية.

---

(١) أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». ص ٢٥٣، مرجع سابق.

(٢) حسام الدين الفقي: «كنزل العمال». ج ٤ ص ٤٩٠، مرجع سابق.

(٣) الكاساني: «بدائع الصنائع ج ٦ ص ٣١٢٩، مرجع سابق.
القرافي: «الفروق». ج ٣ ص ٢٠٧، مرجع سابق.
ابن قدامة: «المغني». ج ٤ ص ٤٥، مرجع سابق.
ابن حزم: «المحلى». ج ٩ ص ٥٨٥، مرجع سابق.

وهكذا نرى أن الاقتصاد الإسلامي قد حال بين الدولة، وبين سلوك الطريق السهل ذي الآثار التدميرية على الاقتصاد القومي. وهو التجاؤها إلى الاقتراض المصرفي وغيره مما يوقعها في براثن التضخم وما يحدثه من ويلات[1].

المطلب الثالث:

تنظيم عمليات الاقتراض «الأجهزة الائتمانية»

في ضوء ما تقدم فإنه عندما تقوم الدولة بعملية الاقتراض فإنه يمكن أن يقوم بذلك البنك المركزي، فهو الجهة التي تشرف على إيرادات الدولة ونفقاتها تماماً كما كان الحال في بيت المال سابقاً.

ويمكن أن يكون القرض العام قرضاً اختيارياً كما يمكن أن يكون إجبارياً إذا لزم الأمر. وإذا كان الشارع قد أعطى للدولة الحق في فرض الضرائب عند اللزوم فمن باب أولى يكون لها الحق في فرض الاقتراض الإجباري من الأفراد والمؤسسات.

ومن حقها أن ترد الأفضل عند السداد كما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعمل ويأمر بذلك.

وقد اتفق العلماء على جواز رد الأفضل ما دام بغير شرط ولا عرف وعادة.

وفي ذلك حفز للأفراد والمؤسسات على إقراض الدولة لاسيما، وأن درجة ضمان الاسترداد عالية جداً، كذلك فلها أن تضمن عدم تدهور القيمة الحقيقية للقروض. أما أن تقدم الدولة للأفراد والمكتتبين في الدين العام فائدة تشجيعاً لهم على الاكتتاب كما ذهب إلى ذلك بعض المعاصرين فهذا ما لا نوافق عليه.

---

(١) د. أحمد الجعويني: «اقتصاديات المالية العالمية». ص ٣٩٤ وما بعدها، طبعة دار العهد الجديد، القاهرة ١٩٦٧.

د. عبد المنعم فوزي: «المالية العامة والسياسة المالية». ص ٣٨٤، مرجع سابق.

وذلك لأن الدولة إذا عملت ذلك وأعلنته مسبقاً وحددته أصبح عندئذ قرضاً بفائدة، وهذا ممنوع على الجميع، ولا يباح للدولة ويحرم على الأفراد. ولوكان ذلك جائزاً لعمله الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد مرت عليه ظروف صعبة اضطرته إلى الاستدانة ومع ذلك ما عمله. بل ما حدث أنه صلى الله عليه وسلم عند رد بعض الديون لم يجد مثل الدين فرد أفضل منه[1].

ومن جهة أخرى فإن هذه الفوائد تمارس مفعولاً سلبياً على توزيع الدخل بين الأفراد فهي تحابي الدائنين على بقية الأفراد خاصة وأن سداد الديون يجيء معظمه من دافعي الضرائب ومعظمها يأتي من متوسطي الدخل ومحدوديه.

وننقل هنا فقرة هامة للإمام الباجي يقول فيها: «لا يجوز للإمام أن يسلف شيئاً من أموال المسلمين ليحرزه في ذمة المستلف وكذلك القاضي والوصي في مال اليتيم... ووجه ذلك أن ما لا يجوز للإنسان في ماله نفسه من الارتفاق فإنه لا يجوز في مال يلي عليه كالسلف بزيادة»[2]. ومعنى ذلك أن تصرفات الشخص في ماله أو مال يليه سواء في الحل والحرمة.

□ هل لمؤسسة الزكاة أن تقدم قروضاً للأفراد؟
«مدى إمكانية إدخال صندوق الزكاة ضمن الأجهزة الائتمانية»؟

ذهب بعض المعاصرين إلى القول بجواز ذلك، ومن هؤلاء الشيخ أبو زهرة والشيخ خلاف، والشيخ حسن في بحثهم عن الزكاة[3]، وكذلك الدكتور يوسف القرضاوي الذي يقول: «أعتقد أن القياس الصحيح والمقاصد

---

(١) ونص الحديث عن أبي رافع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم، استسلف من رجل بكراً فقدمت على النبي صلى الله عليه و سلم، إبل الصدقة فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره فرجع إليه أبو رافع فقال: يا رسول الله لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً فقال: أعطه فإن خير الناس أحسنهم قضاء. (رواه مسلم).

(٢) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ١٤٩، مرجع سابق.

(٣) في بحثهم الذي قدم لمهرجان العلوم الإجتماعية الذي انعقد بدمشق ١٩٥٢.
وتابعهم في ذلك منذر قحف في كتابه «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٥٨ وما بعدها، مرجع سابق.

العامة للإسلام في باب الزكاة تجيز لنا القول بإقراض المحتاجين من سهم الغارمين على أن ينظم ذلك، وينشأ له صندوق خاص. ويؤيد رأيه هذا برأي العلماء المشار إليهم سلفاً يشير إلى أنهم ذهبوا إلى أنه إذا كانت الديون العادلة تؤدى من بيت مال الزكاة، فأولى أن تعطى من القروض الحسنة الخالية من الربا لترد إلى بيت مال الزكاة، فقد جعلوه من باب قياس الأولى وباعتبار أن المحتاج يدخل في باب المدين[1].

والباحث لا يتفق معهم في ذلك. ذلك أن الشخص المحتاج للقرض إما أن يكون من أصحاب مؤسسة الزكاة، وذلك بأن يكون من أحد مصارفها أم لا. فإن كان منهم فله أن يأخذ منها قدر كفايته وسد حاجته تملكاً لا اقتراضاً إذ صاحب الحق لا يأخذ حقه قرضاً. حتى لقد قال العلماء إن ابن السبيل الغني في بلده له أن يأخذ من الزكاة، وليس عليه أن يقترض ويتحمل منّة الاقتراض وتبعاته[2].

والقول بأن المحتاج يدخل في باب المدين غير مسلم به. فالمحتاج أقرب له باب الفقير والمسكين، وبفرض أنه يدخل في باب المدين فهل المدين يأخذ من الزكاة قرضاً أم حقاً وتمليكاً.

وإن كان طالب القرض من غير أصحابها فإن كان هدفه استهلاكاً وإسرافاً فلا يعان على ذلك منها أو من غيرها. وإن كان إنتاجاً واستثماراً فمجالات ذلك هي المصارف الإسلامية أو جهات حكومية متخصصة. أما مؤسسة الزكاة فهي لأربابها حقاً وتمليكاً.

ومن هنا يتضح أن قولهم أن إعطاء القرض منها من باب قياس الأولى هو الآخر غير مسلم به، ومصدر قولهم ذلك أنهم نظروا فقط لمال مؤسسة الزكاة وأسلوب إنفاقه، وأنه إذا كان يدفع منه بلا استرداد فأولى أن يكون باسترداد. ولكن هذا غير صحيح. فمال مؤسسة الزكاة ملك لأصحاب الزكاة

(١) د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». ج ٢ ص ٦٣٤، مرجع سابق.

(٢) القرطبي: «الجامع لأحكام القرآن». ج ٨ ص ١٨٧، مرجع سابق.

ومستحقيها، وقد وجد لينفق عليهم بلا استرجاع فهو حقهم. ولا يجوز أن يصرف على سواهم إلا عند عدم توافرهم وهو مجرد تصور نظري. وحتى عندما يحدث ذلك فإن الأفضل أن تقرض مؤسسة الزكاة مؤسسات حكومية تقوم بصرف تلك الأموال في المصالح على أن تسترد مرة أخرى لمؤسسة الزكاة[1]. أما أن تقرض الزكاة فرداً محتاجاً فهذا محل اعتراض.

(1) السرخسي: «المبسوط». ج ٣ ص ١٨، مرجع ساب.ق

المبحث الثاني:

نظام التمويل بالمشاركة، صيغه وأجهزته وفعاليته

تبين لنا أن الإسلام يرفض نظام التمويل بالفائدة لأنه نظام ربوي، وأنه قد تبنى نظاماً تمويلياً بديلاً يجمع بين أسلوب الإقراض والاقتراض، ولكن بضوابط محددة تبعده عن الربا، وأسلوب المشاركة في النتائج، وقد عرضنا لأسلوب القرض ودوره التمويلي في إطار الاقتصاد الإسلامي.

وفي هذا المبحث نتناول الأسلوب التمويلي الثاني الذي تبناه الاقتصاد الإسلامي وهو التمويل بالمشاركة. وهو في الحقيقة أسلوب يشمل العديد من الصيغ ولا يقتصر فقط على صيغة التمويل بهدف الاشتراك فيما يتحقق من نتائج مثلما هو معروف في صيغة المضاربة. ولكن لأهمية هذه الصيغة سمي النظام التمويلي كله بها ولا جناح في ذلك.

وقد سبق أن أشرنا إلى بعض تلك الصيغ في فصلي التمويل والاستثمار في الباب الأول وسنقوم هنا ببحثها من منظور مغاير يعتمد أساساً على النظر لها من خلال الجهاز الذي يقوم بها بفاعلية في الوقت الحاضر كذلك ما أسفرت عنه بعض التطبيقات المعاصرة لتلك الصيغ ومعنى ذلك أننا لا نبحث هنا في صيغ مستقلة ومنفردة للتمويل، وإنما نبحث في نظام متكامل بأجهزته يتولى استخدام تلك الصيغ بعضها أو كلها في القيام بالعملية التمويلية. فما مدى فاعلية هذا النظام وما هو جهازه الذي يترجم مضامينه واقعياً؟ وما هي تلك الصيغ التي يمكنه استخدامها؟ وما مدى مغايرته وتفوقه على نظام التمويل بالفائدة؟

وقد تخيرنا لبحث هذا النظام التمويلي مدخلاً معيناً هو بحثه من خلال المؤسسة التمويلية التي تقوم على تنفيذه عملياً، وهي ما أسميناه بيت التمويل

الإسلامي قاصدين به تلك المؤسسة التي تتخصص في القيام بجذب الأموال والفوائض من أربابها لتعيد توظيفها بنفسها وبمشاركة الغير بما يحقق تنمية لتلك الأموال، وكذلك يحقق عائداً لتلك المؤسسة ويقدم التمويل اللازم للمشروعات الاقتصادية المختلفة.

وسوف نبحث ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: طبيعة بيت التمويل الإسلامي وضوابط عمله.
المطلب الثاني: وظائف بيت التمويل الإسلامي.
المطلب الثالث: فاعلية بيت التمويل الإسلامي.

المطلب الأول:

طبيعة بيت التمويل الإسلامي وضوابط عمله

نقصد ببيت التمويل تلك المؤسسة أو الجهاز الذي يقوم على تجميع فوائض الأموال لدى الأفراد والمؤسسات، ثم توظيفها سواء بذاته أو عن طريق دفعها إلى من يقوم بذلك.

ومن ثم فإن المصارف الإسلامية المعاصرة يمكن اعتبارها بيوت تمويل إسلامية بما تقوم به من جذب للأموال وتوظيف لها.

ولكنا نفضل قيام مؤسسات متخصصة في عمليات التمويل والاستثمار. ومن جهة ثانية فإن بيوت التمويل هذه ينبغي ألا تقتصر على القطاع الخاص، وإنما على الدولة أن تقيمها بصفة أساسية.

وتقوم البيوت الحكومية بتمويل الأفراد والمؤسسات بما هو لديها من أموال حكومية. أما بيوت التمويل الخاصة فهي مؤسسات خاصة تقوم بجمع الأموال من الغير، ثم توظيفها عن طريق الغير أساساً.

وبيوت التمويل الخاصة هي مشروعات خاصة تستهدف تحقيق الأرباح في ضوء الضوابط الإسلامية، وهي لا تعدو أن تكون مثل بقية المشروعات الاقتصادية الخاصة ولكن طبيعة عملها متميزة. فكما أنه يحق للفرد أو لمجموعة

الأفراد أن يقيم مشروعاً تجارياً أو صناعياً أو زراعياً مستهدفاً تنمية المال وتحقيق الأرباح، فكذلك من حقه أن يقيم مشروعاً تمويلياً يقوم بجذب أموال الغير ثم البحث عن توظيفها مستهدفاً بذلك تحقيق الأرباح المشروعة من خلال ما يقوم به من مشروعات استثمارية.

ومن الناحية الفقهية يمكن أن ينظر لبيت التمويل الخاص على أنه مضارب يستخدم صيغة المضاربة الخاصة والمضاربة المشتركة، وكذلك يستخدم أسلوب مضاربة المضارب. وكل ذلك جائز شرعاً. كذلك فإنه يمكن النظر إليه على أنه شركة ذات رأسمال معين تقوم بجذب أموال الغير لتوظيفها مع أموالها سواء بنفسها أو عن طريق الغير. وهنا يمكن اعتباره فقهياً مضارب كذلك من حيث أنه يعمل في مال الغير بهدف المشاركة فيما يتحقق من ربح وهو يسمى مضارباً عند الحنابلة[1].

ولما كانت هذه البيوت تسهم في عمليات وجهود التنمية من خلال توظيف الأموال في إقامة المشروعات الإنتاجية المختلفة، فإن البعض يعرف بيت التمويل «بأنه مؤسسة تقوم بتجميع الأموال، ثم توظيفها بما يحقق التنمية الاقتصادية بمفهومها الإسلامي»[2] ويهمنا هنا أن نعقب على قول الدكتور أحمد النجار محدداً هدف البنوك الإسلامية ـ وهي كما هو معروف مؤسسات خاصة ـ «فهدفها الإسمي هو إقامة الاقتصاد الإسلامي والنهوض بالمجتمعات الإسلامية. بمعنى أن تحقيق الربح ليس الهدف الأساسي من قيامها، وإنما هو يأتي عرضاً»[3].

ونحن نقدر فيه هذه الروح الإسلامية الطيبة التي تجعل من تنفيذ تعاليم

---

(١) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ١٤، مرجع سابق.

(٢) الأمير محمد الفيصل: «البنوك والتأمين في الإسلام». ملحق مجلة البنوك الإسلامية.
قارن د. سيد الهواري: «الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية». ج ٣ ص ٨٧، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.

(٣) د. أحمد النجار: «١٠٠ سؤال و١٠٠ جواب في البنوك الإسلامية». ص ٤٣، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

الإسلام هدفاً لكل عمل. ولكن ذلك في نظرنا لا يعتبر الهدف من قيام البنوك الإسلامية إذ أن كل من يقوم بمشروع إقتصادي إسلامي فإنه يصدق عليه ذلك. وعندما ناقش علماؤنا الشركات والعقود الاقتصادية بينوا أنها تستهدف تنمية الأموال وتحقيق الأرباح. ولم يقولوا إن الهدف من قيامها الاقتصاد الإسلامي. ذلك أنه ما دامت ملتزمة بضوابط الاقتصاد الإسلامي فإنها تلقائياً تحقق قيام الاقتصاد الإسلامي إلاّ أن ذلك لم يوضع في نظام وفي عقد الشركة كهدف لها. وواقعياً فإن من أسهم في تلك البيوت والمصارف من الأفراد إنما استهدف الربح الحلال، ومن ثم فإنه يمكن القول إن تلك البيوت تستهدف تحقيق الأرباح الحلال من خلال قيامها بالإسهام في المشروعات الاقتصادية في ظل الضوابط الإسلامية.

حتى انه عندما تكون بيوت التمويل بيوتاً حكومية تمول من قبل الدولة، وتوظف تلك الأموال عن طريق دفعها إلى المشروعات الاقتصادية المختلفة بأسلوب المشاركة، وكذلك بأسلوب القرض فإنه لا مانع من استهداف تلك البيوت ـ وهي حكومية ـ تحقيق الأرباح، وتنمية مال بيت المال عن طريق إقامة المشروعات الاقتصادية المفيدة. فولي الأمر مطالب بتثمير أموال بيت المال وتنميتها بأي وجه يتيسر له.

□ **ضوابط عمل بيت التمويل الإسلامي:**

١ ـ على بيت التمويل أن يطبق حرفياً في كل عملياته مبدأ الحلال والحرام. فكل عمل يقع في دائرة الحرام لأي سبب من الأسباب يجب عليه الابتعاد عنه سواء في ذلك ما يتعلق بجذب الأموال أو ما يتعلق بتوظيفها فعليه ألا يتعامل بالربا جذباً أو توظيفاً، وعليه ألا يحابي فرداً على فرد لمجرد كون ذلك أكثر ملاءة من ذلك. وعليه أن يتحرى الأموال الطيبة ما أوتي من جهد فلا يجذب أموال مشروعات تتعامل في المحرمات أو في شبهة المحرمات. وبذلك فهو يدفع الاقتصاد دفعاً إلى التزامه بالضوابط الإسلامية. وإذا كان جذب الأموال المحرمة أو المشبوهة محظوراً، فالحال كذلك في توظيف الأموال لدى مشروعات على هذا النحو من الحرام أو الريبة والشبهة. وهكذا فإنها تغلق المنافذ أمام الأموال المحرمة على مستوى التوظيف والاستثمار.

ونحن نقدر ما في ذلك من صعوبة في بداية الأمر لشيوع مثل تلك الأموال والمشروعات، ولكن عليها أن تعي أنها قامت من أجل محاربة الحرام وإحلال الحلال بدلاً منه. وحتى لا تكون هدفاً للانتقادات. ورحم الله إمام دار الهجرة حيث يقول: «لا أحب للرجل أن يقارض رجلاً إلاّ رجلاً يعرف الحلال والحرام، وإن كان رجلاً مسلمًا فلا أحب له أن يقارض رجلاً يستحل شيئاً من الحرام في البيع والشراء»[1].

والحرام الاقتصادي متنوع ومتعدد الأبعاد، فالتعامل في سلعة أو خدمة محرمة هو حرام، والتعامل بأسلوب محرم مثل الاحتكار أو الاستغلال هو حرام.

وبهذا فإن بيوت التمويل الإسلامية تسهم إسهاماً فعلياً في إقامة الاقتصاد الإسلامي في دنيا الناس. ولا ندرك فاعليتها في ذلك إلاّ إذا تصورنا مدى فاعلية المصارف وبيوت التمويل الربوية في إنحراف الاقتصاديات القائمة وشيوع الحرام فيها.

٢ ــ على بيت التمويل الإسلامي أن يطبق كل مبادىء الفاعلية الاقتصادية في كل عملياته. فهو مؤسسة اقتصادية سواء كان عاماً أو خاصاً. والمؤسسة الاقتصادية في الإسلام مسؤولة مسؤولية كاملة عن تطبيق واستخدام أكفأ الطرق والوسائل الاقتصادية.

وإذن فهو يعمل في ظل ضابط «الفعالية الاقتصادية القصوى»، وقد سبق أن أشرنا إلى مؤصلات ذلك، وأن على ولي اليتيم أن يقوم بذلك، ومن باب أولى على ولي الأمر، ومن ذلك بيت التمويل الإسلامي الذي يتولى توظيف أموال بيت المال إن كان بيتاً حكومياً، وتوظيف أموال الغير وفيهم اليتيم وغيره. يضاف إلى ذلك أنه وكيل عن أرباب الأموال. والوكيل فقهياً مطالب ببذل الجهد والعناية وتحري مصلحة الموكل. وقد يرد على ذلك أن بيت التمويل قد يحقق ذلك على حساب ضوابط أخرى وأهداف أخرى. ونحن نعرف ذلك

(١) سحنون: «المدونة». ج ٥ ص ١٠٧، مرجع سابق.

ولا نرى تعارضاً فمقصودنا بتحقيق الفعالية القصوى، هو تطبيق واستخدام مبادىء الجدوى الاقتصادية وترشيد التكاليف والمصروفات.

وعلينا أن نلاحظ أن مبدأ الفعالية الاقتصادية يحتوي على شعب ثلاث:

فهناك فاعلية بالنسبة لأرباح الأموال، بمعنى أن يحقق لهم أكبر قدر ممكن من العائد الحلال، وهناك فاعلية على مستوى أصحاب المشروعات، بمعنى أن يحقق لهم أقصى عائد اقتصادي ممكن، حتى يقبلوا على التعامل معه، وهناك الفاعلية الاقتصادية لأصحاب بيت المؤسسين له. فمن الخيال البعيد أن نتصور قيام أفراد بتأسيس بيت تمويل لمجرد خدمة الغير دون الاستفادة من ذلك.

إذن بيت التمويل مطالب بمراعاة مصالح أصحاب الودائع والفوائض فإن أهمل في ذلك فإنه يضعف نفسه بنفسه حيث لن يتعامل معه أحد يعرف عنه عدم الجدية في توظيف ماله، وقد نبه الفقه الإسلامي على ذلك لسوء ما يترتب عليه من مخاطر اقتصادية. ومن ذلك ما قاله الكاساني «فإن اشترى المضارب بما لا يتغابن الناس في مثله كان مشترياً لنفسه لا على المضاربة»[1] وقال ابن قدامة: «وحكم المضارب حكم الوكيل في أنه ليس له أن يبيع بأقل من ثمن المثل، ولا يشتري بأكثر منه مما لا يتغابن الناس بمثله»[2].

كما أنه في الوقت نفسه مطالب بتحقيق مصالح أرباب الأعمال وأصحاب المشروعات الذين يوظف الأموال عن طريقهم. فلا يغالي في الشروط معهم حتى لا يبعدهم عن التعامل معه. وحقيقة هي معادلة وموازنة على بيت التمويل أن يقيمها بأقصى قدر من العناية.

وفي هذا الصدد يحضرني ما سمعته من الأمير محمد الفيصل المسؤول الأول عن تجربة البنوك الإسلامية المعاصرة في ندوة له بجامعة الرياض عام ١٩٨١ من أن أحد العملاء قد ربح في عملية أكثر من ١٠٠ ٪ ومع ذلك لم يأخذ منه بنك فيصل أكثر من ٥ ٪ من أرباحه، وقد اعترض بعض الموظفين

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨، ص ٣٦٠٦، مرجع سابق.

(٢) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٤٣، مرجع سابق.

في المصرف المذكور على تلك النسبة الضئيلة، وطلبوا برفعها، ولكن إدارة المصرف رفضت ذلك رفضاً صريحاً وأيدها في ذلك اتحاد البنوك الإسلامية.

ونحن مع إيماننا بأهمية جذب المتعاملين، ولكن علينا أن ندرك أن نجاح التجربة ليس فقط في يد رجال الأعمال، وإنما هو أيضاً في يد رجال الأموال، وعندما يعرف صاحب المال أن ماله ربح ١٠٠ ٪ ومع ذلك لا يحصل من عائده إلّا على جزء من ٥ ٪ من تلك الأرباح فإنه سيتردد طويلاً في التعامل مع المصرف. وله الحق في ذلك. ورحم الله فقهاءنا فقد نبهوا على مثل تلك الحالة وحذروا منها.

المطلب الثاني:

وظائف التمويل الإسلامي

يقوم بيت التمويل الإسلامي الخاص بجذب أموال الأفراد ثم يقوم بتوظيفها ويشاركه في وظيفة التوظيف بيت التمويل الإسلامي الحكومي. وفيما يلي نبحث كلاً من هاتين الوظيفتين.

□ **اجتذاب الأموال:**

هناك الكثير من الأفراد والمؤسسات يتوفر لديهم فوائض. ومعروف أن هناك دوافع متعددة لقيام الفرد بتكوين هذا الفائض أو تلك المدخرات. ترجع في جملتها إلى تأمين الحاجات مستقبلاً.

ومعروف أن تلك الفوائض الفردية لا تنهض بتمويل استثمارات اقتصادية فعالة، وإذن فنحن في حاجة إلى تجميعها بحيث تصبح بالحجم الذي يمكن معه قيام استثمارات اقتصادية.

وعادة ما يستهدف صاحب تلك الفوائض مجرد الاحتفاظ بها لوقت الحاجة بعيدة عن مخاطر السرقة وغيرها أو توظيف تلك الأموال بما يحقق عائداً متجدداً منها.

ومن ثم فإنه يمكن تجميع تلك الدوافع في دافعين، دافع الاحتفاظ بتلك الأموال، ودافع توظيف تلك الأموال. وتجري المصارف الإسلامية المعاصرة على تقسيم ذلك إلى ثلاثة دوافع. دافع الاحتفاظ والسحب المتوالي في أي وقت، ودافع الاحتفاظ لوقت معين، ودافع توظيف الأموال(١) وفي ضوء ذلك فإن هناك ثلاثة أنواع من الودائع. ودائع جارية، وودائع إدخارية، وودائع استثمارية(٢).

وفيما يلي نناقش تلك الأنواع:

أولاً ـ الودائع الجارية:

هنا نجد الفرد يضع ماله في بيت التمويل ليس لطلب عائد، وليس للاحتفاظ بها لوقت معين ومحدد، وإنما للاحتفاظ بها مع حرية السحب منها متى يشاء.

وهذا النوع من الودائع يثير العديد من القضايا عكس ما قد يبدو، ومن أهم ما يثيره من قضايا قضية استخدام بيت التمويل لتلك الودائع، ومدى شرعية ذلك الاستخدام وما يترتب عليه من نتائج.

فالوديعة في وضعها الأصلي لا يجوز شرعاً استخدامها من قبل المستودع دون إذن من المودع ومن حق المستودع أن يأخذ أجراً على حفظها، وهي غير مضمونة إلاّ عند التفريط والتعدي. فهل تظل كذلك أم تقبل التحور؟

من حيث إمكانية تحورها فقد اتسع الفقه الإسلامي لإمكانية ذلك. ومن ذلك استخدام المستودع لها. وهذا الاستخدام قد يكون بإذن المودع، وعند ذلك يظل أميناً عليها لا يضمنها إلاّ بالتعدي والإهمال. أما إذا لم يكن بإذن المودع فإن

---

(١) ولنا على ذلك ملاحظات سنبديها في المبحث التالي عند مناقشة هذه التجربة.

(٢) والباحث لا يرحب باستخدام لفظة وديعة على ما يقدمه الفرد بهدف تثميره وتوظيفه. فالوديعة فقهياً إنما توجد عند دفع المال لمجرد حفظه، وهذا لا ينطبق على الودائع الاستثمارية فهي في حقيقتها إما وكالة أو قرض أو قراض. ولذلك فإننا نقترح قيام مجموعة من المتخصصين بعمل معجم إقتصادي إسلامي، وإلى أن يتم ذلك سوف نستخدم تلك المصطلحات مضطرين، وإلا لما جاز ذلك لأنه خلط فقهي وهذا غير مشروع.

استخدامها من قبل المستودع فيه خلاف بين العلماء، وفي ذلك يقول الباجي: «فالبعض كرهه لأن صاحبها إنما دفعها إليه ليحفظها لا لينتفع بها، ولا ليصرفها فليس له أن يخرجها عما قبضها عليه. وقد روى أشهب عن مالك في العتبية أنه قال ترك ذلك أحب لي. وقد أجازه بعض الناس، فروجع في ذلك فقال إن كان له مال فيه وفاء، وأشهد فأرجو أن لا بأس به. وقد وجه الباجي ذلك بقوله: إنا إذا قلنا أن الدنانير والدراهم لا تتعين فإنه لا مضرة في انتفاع المستودع بها إذا رد مثلها، وقد كان له أن يرد مثلها ويتمسك مع بقاء أعيانها»[1].

وخلاصة ذلك أنه يجوز لبيت التمويل أن يستخدم تلك الودائع حيث إن المودع يعرف ذلك فهو إذن ضمني كما أن بيت التمويل مليء، ومن المتعارف عليه أن يدفع للمودع ما يطلبه عند طلبه.

وهنا تثار مسألة الربح والضمان. قال الباجي: «قال مالك: إذا استودع الرجلُ الرجلَ مالاً، فابتاع به لنفسه، وربح فيه فإن ذلك الربح له لأنه ضامن للمال حتى يؤديه لصاحبه»[2]، ومعنى ذلك أن المستودع هنا يكون ضامناً للمال، ويكون له بذلك كل ربحه وعليه ضيعته. وبعض العلماء ذهب إلى أنه مع ضمانه فإن الربح بينهما[3]. وهكذا نرى أن تلك الوديعة قد تحورت عن أصل وضعها بحيث أصبحت أشبه ما تكون بالقرض فمن حق صاحبها الحصول عليها وقتما يشاء لأنه قرض غير محدد الأجل، ومن حق المصرف أن يتعامل فيها متحملاً كافة النتائج.

ومن جهة نظر صاحب المال فقد يفضل تحوير الوديعة حيث يضمنها المستودع من جهة ولم يفت عليه حق استرداده في أي وقت من جهة أخرى.

---

(١) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ٢٧٩، مرجع اسبق.

(٢) الباجي: نفس المصدر. ج ٥ ص ٢٧٩. قارن الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٥٩٨، ص ٣٦٠٥، مرجع سابق.

(٣) ابن قدامة: «المغني». ج ٥ ص ٥٣، ٢٧٥؛ وابن تيمية: «القواعد النورانية». ص ١٦٨، مرجع اسبق.

ومن جهة بيت التمويل فقد يرى من مصلحته استخدامها بما يحقق له عائداً مراعياً جانب السيولة، وله أن يستخدمها في مختلف صور الاستخدام حتى إقراضها فقد أصبحت مالاً مضموناً عليه.

ثانياً ــ الودائع المؤجلة أو الإدخارية:

وهي تمثل ما يودعه الأفراد في بيت التمويل بهدف الاحتفاظ به لوقت محدد معلوم ولا يستهدف توظيفها. وهنا فإنه طبقاً للوضع الأصلي لها فهي وديعة لا يستخدمها بيت التمويل دون إذن ولا يضمنها. وله أن يأخذ أجراً نظير مشقة حفظها. وإذا أخذ أجراً على ذلك ضمنها فقد قال ابن عابدين: «لا ضمان على المستودع إلّا إذا كانت بأجر لحديث الدارقطني «ليس على المستودع غير المغل ضمان»[1].

ويمكن أن تتحور كما تحورت الوديعة الجارية بأن يستخدمها المصرف، أو بيت التمويل نظير ضمانها مستفيداً بذلك مما يحققه من عوائد لها[2].

وفي الحقيقة هذه الصورة من الناحية العملية قد لا تكون موجودة حيث إنه طالما هناك وقت محدد فمن المتوقع والمتصور أن يقبل صاحبها على استثمارها وبذلك تكون وديعة استثمارية.

ثالثاً ــ الودائع الاستثمارية:

وهي أموال يقدمها الفرد لبيت التمويل بهدف توظيفها وتثميرها وتحقيق العائد منها، ويقبلها بيت التمويل على هذا الأساس. وهي من حيث الإيداع لا تثير مشاكل تذكر، وإنما مسائلها تدور حول كيفية توظيفها، وهذا ما نعرض له في بند توظيف الأموال.

---

(١) ابن عابدين: «رد المحتار». ج ٥ ص ٦٦٤، مرجع اسبق.

(٢) وفي ضوء ذلك فلا ندري على أي وجه قال الدكتور النجار: «إنه بالنسبة لما هو وديعة إدخار فإنها بأحكام الوديعة في الإسلام يكون البنك أميناً عليها، وهو بذلك ضامن لها». انظر: «منهج الصحوة»، ص ٤٨، مرجع سابق. فكيف غاب عنه حكم الشرع في ضمان الوديعة، وأنه لا يضمن المستودع الوديعة إلا بإهمال أو تعدي، وهذا ما أجمعت عليه كتب الفقه الإسلامي. انظر الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٥ ص ٣٨٩١.

وما نؤكد عليه هنا أن تسمية تلك العملية وديعة ليس صحيحاً شرعياً فهي مضاربة وليست وديعة، فالوديعة فقهياً هي دفع المال للغير بهدف الحفظ ليس إلاّ. وهذا لا ينطبق هنا فصاحب المال دفع ماله بهدف توظيفه وتثميره والاشتراك فيما يتحقق من عائد من ذلك. ونحن مضطرون لاستخدام تلك المصطلحات في ضوء هذا التحفظ إلى أن يتم وضع معجم اقتصادي إسلامي.

□ توظيف الأموال:

يمكن القول إن أمام بيت التمويل الإسلامي مجالات ثلاثة لاستخدام وتوظيف ما لديه من أموال. فهناك التوظيف المباشر وهناك الاستثمارات عن طريق المشاركة وهناك الإقراض.

أولاً ـ الاستثمارات المباشرة:

هنا يقوم بيت التمويل بتأسيس وإنشاء مشروعات استثمارية كاملة تجارية أو صناعية أو زراعية أو غير ذلك. وقد تبين لنا أن المضاربة في الفقه الإسلامي تتسع للعمليات الصناعية والزراعية وغيرها عند جمهور العلماء.

وبيت التمويل هنا يقوم بعمليات المضاربة بنفسه. وعليه أن يراعي كل ما على المضارب من قيود وضوابط والعمل على تحقيق مصلحة أرباب الأموال بكل ما وسعه من جهد.

ولا شك أن قيام بيت التمويل بتلك المشروعات هو أمر ضروري من الناحية الاقتصادية فكثيراً ما تكون الجماعة في حاجة إلى مثل تلك المشروعات.

وقد توجد هنا صعوبات في توافر الكوادر الفنية والإدارية اللازمة لإدارة مثل تلك المشروعات، والأهم من ذلك أن ذلك قد يستغرق كل وقته وطاقته، ومن ثم فإن المجتمع يحرم من وجود وسيط تمويلي يجذب الأموال ثم يعيد ضخها للغير الذين قد يكونون أكثر كفاية في الاستثمار. أو على الأقل متخصصون في ذلك. ومهما يكن فعلى بيت التمويل أن يراعي أهمية وجود من يجمع المال ثم يقدمه لأرباب الأعمال. ومعنى ذلك أنه يفضل ألا يغلب هذا النشاط على أعمال بيت التمويل.

وخلاصة القول هنا أن بيت التمويل بهذا النشاط من الاستثمارات المباشرة إنما يطبق تماماً قواعد وأحكام المضاربة كما سبق أن عرضنا لها في فصل الاستثمارات في الباب الأول.

ثانياً ـ الاستثمار عن طريق المشاركة:

والمقصود بهذه الصيغة أن يقوم بيت التمويل بمشاركة غيره من الأفراد والمشروعات في عمليات استثمارية، وهنا يتوافر لبيت التمويل العديد من الأساليب البديلة ومنها:

١ ـ المشاركة في رأس المال:

بمعنى أن يشترك بيت التمويل مع بعض الأشخاص أو المؤسسات في تأسيس مشروعات استثمارية معينة. وبذلك يصبح بيت التمويل شريكاً في هذا المشروع شركة كاملة في رأس المال، وفي الأرباح والخسائر.

وهذه الصيغة تخالف ما هو سائد في المصارف الربوية حيث تقتصر عادة على إمداد المشروعات بالقروض ذات الفائدة المحدودة. وبعبارة أخرى ترتبط بالمشروعات بعلاقة الدائنية.

٢ ـ المشاركة في الأرباح فقط:

بمعنى أن يقدم بيت التمويل المال اللازم لشخص ما أو مشروع ما مضاربة. وفيها يمارس بيت التمويل ما يعرف بمضاربة المضارب. وهنا لا يتدخل بيت التمويل في أعمال العميل إذ تلك مهمته الخاصة. وتربطها ببعض رابطة المضارب برب المال، وتطبق عليهما كل ما قيل من أحكام المضاربة.

٣ ـ المشاركة المنتهية بالتمليك:

وهي كما عرفتها الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية «مشاركة يعطي البنك فيها الحق للشريك في الحلول محله في الملكية دفعة واحدة أو على

دفعات حسبما تقتضيه الشروط المتفق عليها، وطبيعة العملية على أساس إجراء ترتيب منظم لتجنيب جزء من الدخل كقسط لسداد قيمة حصة البنك»[1].

وتدور فكرتها حول قيام بيت التمويل بشراء أصل إنتاجي مثل السيارة أو المنزل بحيث يوزع جزء من عائده بينه وبين الشريك، ويحتفظ التمويل بالباقي إلى أن يصبح مساوياً لثمن الأصل أو لمقدار حصة بيت التمويل فيه ثم تنقل ملكية الأصل كاملة إلى الشريك.

ومن الناحية الفقهية فإنه ينبغي أن يبرم العقد على أساس توزيع الحصة والأرباح ثم بعد ذلك تترك الحرية كاملة للطرفين في التصرف في حصتهما مستقبلاً ومن جهة أخرى فليحذر بيت التمويل أن يكون مقصده من ذلك تحقيق دخل معين محدد مع ضمان استرداده لأصل ماله.

ومن الناحية الاقتصادية فقد أثبتت التجربة المعاصرة فعالية هذا الأسلوب.

٤ ــ بيع المرابحة للآمر بالشراء:

وفكرة هذه الصيغة أن يطلب أحد الأفراد أو المشروعات من بيت التمويل شراء سلعة ما. على أن يقوم هذا الشخص بشرائها من البيت التمويلي مع تأجيل الثمن على نظام بيع المرابحة.

فقد يشتري بيت التمويل سلعة ما بمبلغ مائة ألف جنيه بناء على طلب أحد العملاء ثم يبيعها لهذا العميل بربح ١٠ ٪ مثلاً مع تقسيط الثمن على فترة زمنية معينة.

وهنا قد استفاد العميل بحصوله على سلعته دون تمويل، واستفاد بيت التمويل بتوظيف أمواله، وإذن فهي اقتصادياً أسلوب له فعاليته. ولكن ما مدى شرعية تلك الصيغة فقهياً؟ وهنا نفرق بين حالتين فإما أن يكون هناك التزام

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٤٧٢ وما بعدها، مرجع اسبق.
د. الصديق الضرير: «أشكال وأساليب الاستثمار». بحث مقدم لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة، الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، ج ٣، مرجع سابق.

بتنفيذ بيع المرابحة حالة الاتفاق على إبرام عملية الشراء، وإما أن يكون هناك حرية لكل منها فيما بعد بإبرام بيع المرابحة أو عدمه. في حالة الالتزام ببيع المرابحة فإن المصادر الفقهية قد حرمت تلك الصيغة لما فيها من محرمات.

وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: «وإذا أرى الرجلُ الرجلَ السلعة فقال اشتر هذه، وأربحك فيها كذا فاشتراها الرجل فالشراء جائز. والذي قال أربحك فيها بالخيار إن شاء أحدث فيها بيعاً، وإن شاء تركه، وهكذا إن قال اشتر لي متاعاً ووصفه له، أو متاعاً أي متاع شئت، وأنا أربحك فيه فكل هذا سواء. بجوز البيع الأول. ويكون فيما أعطى من نفسه بالخيار. وسواء في هذا ما وصفت إن كان قال ابتاعه وأشتريه منك بنقد أو بدين يجوز البيع الأول ويكونان بالخيار في البيع الآخر. فإن جدداه جاز وإن تبايعا به على أن ألزما نفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين: أحدهما أنه تبايعاه قبل أن يملكه البائع، والثاني أنه على مخاطرة أنك إن اشتريت على كذا أربحك فيه كذا»[1].

وفي الموطأ «بلغ مالك أن رجلاً قال لرجل ابتع هذا البعير بنقد ــ بثمن حاضر ــ حتى أبتاعه منك إلى أجل فسأل عن ذلك عبد الله بن عمر فكرهه، ونهى عنه» وقد ذكر مالك هذه الصورة في باب «النهي عن بيعتين في بيعة» وعلق الباجي على ذلك بقوله: «ولا يمتنع أن يوصف بذلك من جهة أنه انعقد بينهما أن المبتاع للبعير بالنقد إنما يشتريه على أنه قد لزم مبتاعه بأجل بأكثر من ذلك الثمن، فصار قد انعقد بينهما عقد بيع تضمن بيعتين، إحداهما الأولى، وهي بالنقد؛ والثانية المؤجلة. وفيها مع ذلك بيع ما ليس عنده لأن المبتاع بالنقد قد باع من المبتاع بالأجل البعيد قبل أن يملكه، وفيها سلف بزيادة لأن يبتاع له البعير بعشرة على أن يبيعه منه بعشرين إلى أجل، ويتضمن ذلك أنه سلفه عشرة في عشرين إلى أجل. وهذه كلها معان تمنع جواز البيع»[2].

إذن مدار تحريم هذه الصورة يتوقف على لزوم البيع الثاني أو عدم لزومه.

---

(١) الشافعي: «الأم». ج ٣ مجلد ٢ ص ٣٩، مرجع اسبق.

(٢) الباجي: «المنتقى، شرح الموطأ». ج ٥ ص ٣٨، مرجع سابق.

قارن بابن رشد: «المقدمات». ص ٥٣٨، مرجع اسبق.

ومع ذلك فإن بعض الكتاب المعاصرين يرون جواز ذلك حتى مع لزوم البيع الثاني بحجة أن ذلك من باب الوعد بالشراء وليس من باب بيع ما ليس عندك. والوعد لازم عند بعض الفقهاء ديانة وقضاء[1]. وبعض المصارف الإسلامية المعاصرة رفضت إلزام العميل بالشراء.

ونحن نرى أنه إن قلنا بالاختيار فهناك مخاطر التلاعب، وتعريض الأموال للضياع، وإن قلنا باللزوم ففيه المحظورات التي ذكرها علماؤنا، والقول بأنه ليس من باب بيعتين في بيعة تخريج من بعيد. ومع ذلك فنحن مع عدم جوازها إذا تمت عن طريق اللزوم. وعلى بيت التمويل أن يعي جيداً أنه داعية إسلامياً في مجاله وفي حالة الاختيار فلا مانع، ولكن على بيت التمويل أن يتخذ كل وسائل الحيطة والحذر حتى لا يضيع أموال الناس، ومن الأفضل أن يترك هذه الصيغة في بداية عمله إلى أن يتعرف جيداً على ظروف السوق ومدى احتياجاتها إلى السلع المختلفة، وعند ذلك يمكنه شراءها لنفسه على بيعها مرابحة باستخدام طبيعة بيع المرابحة الأصلية والتي هي جائزة بلا شبهة.

٥ ــ التوظيف عن طريق السلم:

يمكن لبيت التمويل الإسلامي أن يستخدم صيغة السلم في توظيف أمواله فيقدم لرجال الأعمال في مختلف الفروع التمويل اللازم على أن يحصل على مقابله منتجات منهم في موعد محدد فيستفيد بذلك من رخص السعر نسبياً ثم يقوم بعد ذلك عند حصوله على تلك السلع ببيعها مرابحة أو بصورة من الصور. ولكن عليه أن يحذر من الشروط المجحفة، وإلّا صار أكثر ضرراً من المصرف الربوي.

ثالثاً ــ الإقراض الحسن:

عندما يكون بيت التمويل حكومياً فإن قيامه بعملية الإقراض أمر مسلم به، ولا يثير جدلاً فهي إحدى مهامه بجوار ما يجريه من استثمارات.

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٤٧٧، مرجع سابق.

ولكن الجدل يثور عندما يكون بيت التمويل خاصاً. فكيف يلزم بتقديم قروض للغير؟

ذهب بعض المعاصرين إلى أن ذلك خارج عن نطاق اختصاص بيوت التمويل هذه، فهي مؤسسة اقتصادية تستهدف العمل الاقتصادي المربح، ومن ثم فعليها أن توظف أموالها بما يحقق عائداً[١].

وذهب بعض آخر من المعاصرين إلى قيام بيوت التمويل بذلك. وذلك على أساس أن ذلك ليس عملاً محضاً وتفضلاً منها وتحميلاً لها بعبء، فالكثير من الأموال لديها هي ودائع جارية لا يأخذ عنها أصحابها أية عوائد مع قيامها بتوظيفها، وتحقيق العائد منها لنفسها هذا يحدث كثيراً في البنوك الربوية، ويمكن للبنوك الإسلامية في ظل ترتيبات معينة أن تقرض من تلك الودائع. ثم إن بيت التمويل الإسلامي، وإن كان اقتصادياً فهو كذلك إسلامي عليه أن يسهم في ترسيخ القيم الإسلامية والتي منها الرفق والتعاون بالإضافة إلى أن تلك القروض خاصة ما كان منها استثمارياً سوف تحقق الإسهام في الاستثمارات، ومن ثم تحقيق التقدم الاقتصادي وزيادة النشاط معاً مما يعود بالخير على هذه البيوت التمويلية[٢].

هاتان وجهتا نظر. وعند البحث والتمحيص لا نجد الأمر سهلاً كما يبدو فهناك مشاكل الضمان وغيرها. وقد ذهب بعض المعاصرين إلى جواز أن يحصل بيت التمويل على مبلغ بسيط على ما يقدمه من قروض نظير مصاريف إدارة القرض وتحصيله، والتأمين ضد عدم سداد الدين[٣].

ولكن إذا سلمنا بجواز أخذ مقابل تكلفة القرض، فكيف نسلم بأخذ مقابل مخاطر عدم السداد إن ذلك هو فائدة مشروطة ومحددة وهي ربا. وعلينا

---

(١) د. عبد المنان: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٩٣، مرجع اسبق.

(٢) د. محمد شوقي الفنجري: «حول مشروعية فوائد الودائع بالبنوك». ص ١٦٦، مرجع سابق.
د. نجاة الله صديقي: «البنوك الإسلامية». ص ٣٠، بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

(٣) د. محمد شوقي الفنجري: «حول مشروعية فوائد الودائع بالبنوك». ص ١٦٦، مرجع سابق.

أن نعي جيداً أن من تبريرات الحصول على الفائدة في الاقتصاد الوضعي تأمين عدم السداد.

وذهب البعض إلى جواز أن يأخذ بيت التمويل فائدة على ما يقدمه من قروض للبنوك الربوية أو للدولة، ولا يجوز ذلك بالنسبة للأفراد والمشروعات بحجة جواز أخذ الربا من الكافر غير الذمي كما أن الدولة والمصارف الربوية هي المسؤولة عن هذا الواقع المحرج الذي يعمل بداخله بيت التمويل الإسلامي[1].

ولسنا مع هذا الرأي ونرى أنه لا يحق لبيت التمويل أخذ فائدة على كل ما يقرضه ولو للدولة أو للمصارف الربوية، أما مبدأ الحرج الذي يتحدث عنه صاحب هذا الرأي فلا حرج على بيت التمويل، وهو غير مضطر لتقديم قروض لتلك الجهات أما حجة أخذ الربا من الكافر غير الذمي فقد سبق أن بحثناها من قبل. ونرى أنه بفرض جواز ذلك فإنه لا ينطبق هنا على المصارف في داخل الدولة.

وإذا جاز ذلك لبيت التمويل وهو يستهدف تأسيس مبادىء الاقتصاد الإسلامي في دنيا الناس، فما الذي يجعل المصرف الربوي يفكر في الإقلاع عن أسلوب الفائدة خاصة وأنه غير مضار من ذلك فهو سيدفع لبيت التمويل فائدة قليلة ليأخذ أكثر منها من المقترضين منه ومعظمهم من الدول الإسلامية.

وإذن فجواز أخذ الفائدة من المصارف العالمية يترتب عليه في النهاية أن تدفع الدول الإسلامية هذه الفوائد مضاعفة، فكأن من يأخذ من المصرف الأجنبي فإنه في الحقيقة يأخذ من مسلم، ويجعل المصرف الأجنبي يأخذ فوق ذلك من المسلم.

وبهذا فنحن لا نرى أن يأخذ بيت التمويل الإسلامي أية فوائد زائدة عن المصاريف الحقيقية للإقراض أما عن مسألة ضمان تحصيل القرض فيمكن تأمين

(١) محمد باقر الصدر: «البنك اللاربوي». ص ١٥٤، مرجع سابق.

ذلك عن طريق الرهن أو الكفيل الشخصي كما يمكن إقامة صناديق خاصة لتأمين مخاطر عدم السداد.

يضاف ألى ذلك أن حالة المقترض، وسمعته ودراسة مشروعه، ومتابعة بيت التمويل لذلك كلها تمثل ضماناً للسداد. ويمكن للدولة نفسها أن تضمن السداد متى كانت القروض رشيدة، وقد عجز المدين فعلاً دون إهمال أو تقصير قياساً على سداد دين الميت الذي لا مال له.

أما كيف يحق له أن يقرض من مال غيره؟ فإنه بالنسبة للوادائع الجارية والمؤجلة فمتى دخلت في ضمانه بالتصرف فيها فمن حقه أن يقرض منها ما دام يؤمن القدر الكافي من السيولة.

أما الودائع الاستثمارية فلا يجوز له ذلك إلا بإذن وتصريح من أربابها حيث قد دفعت له لتحقيق الربح عن طريق التجارة والقرض ليس عملاً من أعمال التجارة عادة، ولذلك لا يجوز إلا بإذن من رب المال.

ونحن نرى أن تتم تلك العملية في نطاق ضيق بحيث لا تغطي على أسلوب المشاركة وأن تقتصر على القروض الإنتاجية.

المطلب الثالث:

فاعلية بيت التمويل الإسلامي

في الحقيقة هي فاعلية نظام التمويل الإسلامي المتمثل أساساً في التمويل بالمشاركة بصورها المتعددة؛ ومعيار الفاعلية هو تحقيق مطالب الأطراف المرتبطة ببيوت التمويل بصورة متوافقة، ومتسقة، ومتوازنة بحيث تحقق لكل طرف أقصى قدر ممكن من مصلحته.

والأطراف المرتبطة ببيت التمويل يمكن إرجاعها إلى ثلاثة ــ متى غضضنا الطرف عن أصحابه المؤسسين له ــ وهي أرباب الأموال وأرباب الأعمال والمجتمع ككل. وفيما يلي نعرض لتلك الجوانب الثلاثة.

□ **فاعلية بيت التمويل بالنسبة لأرباب الأموال:**

أصحاب الودائع كما سبق أن أشرنا منهم من يستهدف حفظ ماله وتأمين حصوله عليه وقتما يشاء ومنهم من يستهدف تحقيق عائد مناسب مع توفير قدر من الأمان والاطمئنان على أموالهم. وبذا فإن أهـداف أو مصالح المودعين يمكن إرجاعها إلى العائد المناسب والضمان والسيولة.

وعلينا أن نبحث هذا الموضوع في ظل افتراض جوهري، وهو أن الفرد الذي يتعامل مع بيت التمويل الإسلامي فرد مسلم يلتزم بتعاليم الإسلام، وليس هو الفرد الذي يتعامل مع المصارف الربوية التي منها يحصل على فائدة محددة، وفي الوقت نفسه يحصل على ضمان باسترجاع نقوده في الوقت المتفق عليه.

في ضوء ذلك فإن صاحب الوديعة الجارية والادخارية يحرص على تأمين ماله واسترجاعه في الوقت المحدد أو حسبما يريد في الوديعة الجارية. وحيث إن بيت التمويل يقوم بتوظيف تلك الأموال فإنه يضمنها ومن ثم فمن حق المودع أن يضمن ضماناً كاملاً استرجاع أمواله في حينها. وإذن فقد حقق له بيت التمويل مصلحته التي تمثلت في الضمان والسيولة.

أما صاحب الوديعة الاستثمارية فمصلحته العائد المناسب مع الحرص على سلامة أمواله، وعدم تعريضها للمخاطر غير المحسوبة. ومن حقه ذلك فلقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يشترطون على المضارب شروطاً تستهدف المحافظة على الأموال من الضياع وإلا ضمن[1].

وفكرة الضمان هنا التي أقرها الإسلام ليست هي فكرة الضمان في المصارف الربوية. فالضمان فيها هو ضمان استرداد المال مهما كانت الظروف، سواء وظف أم لم يوظف، وسواء خسر المشروع أم ربح، وسواء كان ذلك بتقصير أم من غير تقصير. أما الضمان الإسلامي الذي اعترف به الإسلام فهو ضمان عدم التلاعب، والاهمال وعدم التعدي. فإذا تحقق ذلك فلا ضمان في

---

(١) الكاساني: «بدائع الصنائع». ج ٨ ص ٣٥٨٧، مرجع سابق.

العمل الاقتصادي العادي ونتائجه. مالذي يستطيع بيت التمويل أن يقدمه لصاحب الوديعة الاستثمارية من حيث الضمان والسيولة ومن حيث العائد المناسب؟

فيما يتعلق بالعائد فإن بيت التمويل لو بذل العناية الكافية في توظيف الأموال، وفي تنوع مجالاتها والمتابعة الجادة لها فإنه يمكن أن يحقق عائداً يفوق ما يدفعه المصرف الربوي من فوائد. وقد أثبتت التجربة المعاصرة ذلك حيث وزع كل من بنك فيصل الإسلامي السوداني والمصري عوائد أعلا من معدلات الفائدة السائدة. كذلك فقد تمكنت التجربة المعاصرة من تقصير فترات احتساب العائد.

أما مسألة الضمان بمفهومها الربوي المعاصر فهي غريبة عن التصور الإسلامي فالضمان لا يجتمع مع العائد ومتى أصبح مال الفرد مضموناً عند غيره فإن من حق غيره أن يحصل على عائده لأن الخراج بالضمان ثم ما هو الضمان الذي تقدمه المصارف الربوية. فهل يكفي الالتزام القانوني برد المبلغ؟ قد يفلس المصرف فلا يحصل رب المال على شيء. وإذن فالضمان الحقيقي هو ضمان اقتصادي لا قانوني، وهو يتمثل في المصارف في مقدار رأسمال المصرف، وما له من احتياطيات، وأرباح غير موزعة فإذا ما أدركنا أن المصارف الربوية تميل إلى تقليل رأس مالها إلى أدنى حد مستهدفة تحقيق أقصى الأرباح، بأقل قدر من التكاليف، ومن ثم فمن مصلحتها أن تقلل إلى أدنى حد رأس المال، وأن تزيد إلى أقصى قدر من الودائع التي تحقق لها الأرباح، أي أنها تتاجر على الملكية فهي تتاجر بمال الغير. ولذلك كان أكبر مصارف أميركا، وهو مصرف أوف أميركا لا يتجاوز رأس ماله نسبة ٣ ٪ من جملة الودائع لديه[1] فهل ذلك يمثل ضماناً اقتصادياً كافياً؟؟

أما بيت التمويل الإسلامي فهو ضامن للودائع الجارية والمؤجلة ما دام يستخدمها، أما الودائع الاستثمارية فهي ليست مضمونة من قبل بيت التمويل

---

(١) د. إبراهيم كامل: «أعمال ندوة جامعة الرياض حول البنوك الإسلامية». ١٩٨١.

ما دام لم يحدث تقصير منه. ومعنى ذلك أن رأس مال بيت التمويل الإسلامي يخصص كله لمواجهة ولضمان نوعية فقط من الودائع، ومن ثم فإنه يكتسب فاعلية أكبر، وخاصة أن نسبة رأس المال إلى الودائع يمكن أن يشترط فيها ألا تقل عن حدود معينة.

ويرى بعض المعاصرين إمكانية ضمان بيت التمويل للودائع الاستثمارية على غرار ما يحدث في المصارف الربوية. وذلك من منطلق أن بيت التمويل، هو مضارب مشترك يلحق بالأجير المشترك في الضمان[1] وقد سبق أن عرضنا لهذا الرأي وبينا موقفنا منه[2].

ويذهب فريق آخر إلى القول بضمان بيت التمويل من منطلق أنه طرف ثالث في العملية أو بعبارة أصح أنه بعيد عن أطراف عملية المضاربة، فطرفيها هم المودعون ورجال الأعمال، ومن حق الأجنبي أن يضمن حق أحد أطراف عقد ما[3] ولكن ما نراه أن اعتبار بيت التمويل طرف أجنبي هو تخريج من بعيد فهو طرف أصيل فيها. وقد سبق أن ذكرنا أن بعض علماء المذهب المالكي ذهبوا إلى جواز أن يتبرع المضارب بالضمان.

ولكن ذلك كله يخالف ما عليه جمهور العلماء.

□ فاعلية بيت التمويل بالنسبة للمستثمرين:

الطرف الثاني الذي يرتبط ببيت التمويل هو المستثمر أي رجل الأعمال الذي يعتبر عميلاً لبيت التمويل، أو مشاركاً له في عملية اقتصادية.

إن هذا الطرف يستهدف من نشاطه الاقتصادي تحقيق أكبر ربح ممكن بأقل تكلفة ممكنة، ومهما قيل في شرعية ذلك الهدف فهو الإطار الذي يعمل بداخله كل من يمارس نشاطاً اقتصادياً. ومعنى ذلك أن هذا الشخص أو المؤسسة تبغي الحصول على التمويل اللازم بأقل تكلفة ممكنة. فما مدى فاعلية بيت التمويل الإسلامي في تحقيق ذلك؟

---

(١) د. سامي حمود: «تطوير الأعمال المصرفية». ص ٤٣٠، مرجع سابق.

(٢) انظر ص ٨٧ وما بعدها.

(٣) محمد باقر الصدر: «البنك اللاربوي». ص ٣٢، مرجع سابق.

من مميزات بيت التمويل بالنسبة للمستثمر المشارك معه أنه لن يدفع للبيت فائدة ثابتة. وإنما سيتوزع الربح بينهما بنسبة متفق عليها تكون في العادة لصالح المستثمر[1]. ولكنه ربح صاف مخصوم منه شتى التكاليف التي منها الفائدة. كذلك فهو كامل الحرية في إدارة مشروعه.

ولنفرض مثالاً رقمياً لنتعرف من خلاله أي التعاملين أفضل للمستثمر.

لنفرض أن سلعة ما تباع في السوق بمبلغ ٥٠٠ جنيه، وأن تكلفتها المبدئية هي ٣٠٠ جنيه، وهناك تكاليف إضافية قيمتها ١٠٠ جنيه، وأن سعر الفائدة هو ١٢ ٪، وأنه في ظل نظام المشاركة يحصل المستثمر على ٦٠ ٪ من صافي الربح. فأيهما أكبر عائداً للمستثمر؟

ثمن البيع - (تكاليف + فائدة) = ربح.

حالة التعامل مع المصرف الربوي: ٥٠٠ - (٤٠٠ + ٤٨ = ٥٢ ربحاً صافياً

حالة التعامل مع بيت التمويل الإسلامي ٥٠٠ - (٤٠٠ + صفر = ١٠٠ ربحاً كلياً.

يخص المستثمر منه ٦٠ جنيهاً.

هنا نجد العائد أكبر في حالة التعامل مع بيت التمويل، وحتى بفرض أنه مساو له، فهناك ميزة الأمن من تحمل رأس المال عند الخسارة، وكذلك من دفع فائدة ثابتة حتى مع الخسارة.

وإذن فهناك ميزة في التعامل مع بيت التمويل. ولكن هناك عنصراً سلبياً في حالة التعامل مع بيت التمويل هو التدخل في إدارة المشروع. ولكنا في حالة المضاربة تبين لنا أن المضارب كامل الاستقلال في إدارته للمشروع، وأن صاحب المال بعيد عن ذلك كل البعد. كل ما في الأمر أنهما في البداية يدرسان المشروع سوياً ويقرران الخطوط العامة للعمل فيه ثم يخلى تماماً بين المضارب «المستثمر» وبين المشروع، ولا شك أن تلك ميزة للمستثمر وليست عبئاً عليه. وعلى القائمين على المصارف الإسلامية مراعاة ذلك، وفي أسلوب المشاركة

---

(١) انظر أستاذنا الدكتور محمود نور: «دور متزايد للاقتصاد الإسلامي». ص ٢٥، مرجع ابق.

الكاملة في رأس المال فإن بيت التمويل لا يعد متدخلاً عندما يشارك في عمليات إدارة المشروع إذ هو في تلك الحالة شريك كامل.

□ فاعلية بيت التمويل الإسلامي بالنسبة للمجتمع:

إن التقييم الموضوعي لأي منظمة اقتصادية عليه أن يأخذ في اعتباره كافة الآثار التي تحدثها تلك المنظمة ليس فحسب بالنسبة لأطرافها المباشرين، وإنما بالنسبة للمجتمع كله.

وحتى نتعرف بوضوح على آثار بيت التمويل في المجتمع فإننا نتذكر أن بيت التمويل الإسلامي سوف يعمل ملتزماً تماماً بالمبادىء والقواعد الإسلامية.

وفي ضوء ذلك فإن بيت التمويل سوف يسهم في تحقيق تنمية اقتصادية متوازنة، سواء على مستوى القطاعات أو على مستوى الأفراد، فليس هناك محاباة لقطاع اقتصادي على حساب قطاع آخر، فالكل هام في حاجة إلى خدماته. والحال كذلك بالنسبة للأفراد فليس هناك محاباة لصاحب رأسمال على صاحب عمل أو العكس، بل إن هذا النظام وحد جبهتهم فجعل منها جبهة مشتركة مال وعمل، لا جبهة دائن ومدين، ومن جهة أخرى فسوف يسهم في ترشيد الاستثمارات؛ وجعلها تتفق ومبدأ الأولويات. فلن يقدم على تمويل مشروع يتعامل في الكماليات مع ترك مشاريع تتعامل في الضروريات والحاجيات. ومعنى ذلك إحداث تخصيص رشيد للموارد من وجهة نظر المجتمع ككل.

وحيث إن بيوت التمويل الإسلامية لن تقتصر في التعامل على الفئة المالية القادرة، وإنما تتسع لجذب كل طاقة عمل مهما تواضعت إمكانياتها فإنها بذلك سوف تساعد على ترشيد ادخار الأفراد، واستهلاكهم ونظرتهم للعمل والانتاج.

ولو قامت تلك البيوت برسالتها الإسلامية على هذا النحو فإنها تكون بلا شك أحد سيوف الله المسلولة على الظلم والانحراف والابتعاد عن تعاليم الإسلام، إذ تطهر المجتمع من الكثير من المحرمات والأوضار كما أنها تسهم في إحياء فريضة الزكاة بالقيام بدفعها من أموالها والإصرار على أن يقوم بها كل من يتعامل معها من مشروعات.

المبحث الثالث

تجارب تمويلية إسلامية معاصرة

من الأحداث الاقتصادية المعاصرة ذات الدلالة الهامة، والأثر العميق ليس على مستوى العالم الاسلامي فحسب، وإنما على مستوى النظام الاقتصادي العالمي ككل تلك الحركة الاقتصادية الإسلامية التي تضافر فيها جهد حكومات العالم الإسلامي مع جهود نخبة من أفراده من أجل إقامة مصارف إسلامية خاصة وحكومية، كترجمة مادية على جوانب مما يحتويه الاقتصاد الإسلامي وعلى مدى ما يمتلكه من إمكانيات تطبيقية. ويوما بعد يوم تتزايد تلك المصارف، وتنمو أحجامها وتتنوع أعمالها. ومرجع ذلك مدى تعطش البيئة الإسلامية لتطبيق الاقتصاد الإسلامي ومن جهة أخرى مدى ما يظهر على النظم الاقتصادية المعاصرة من مثالب كل يوم.

وفي بحثنا لتلك الحركة فإننا سنتخير نماذج منها نتعرف عليها من خلال دراسة تحليلية لأنشطتها ثم نجري تقويماً عاماً لها.

وسنأخذ البنك الإسلامي للتنمية نموذجاً للتمويل الحكومي، كما سنأخذ بنك فيصل الإسلامي المصري كنموذج للمصارف الإسلامية الفردية، ثم بنك ناصر الاجتماعي نموذجاً للتمويل الحكومي الموجه لأغراض معينة، وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: بنك التنمية الإسلامي.

المطلب الثاني: بنك ناصر الاجتماعي، وبنك فيصل المصري.

المطلب الثالث: تقويم إجمالي للتجربة.

المطلب الأول:

بنك التنمية الإسلامي

□ **نشأته وأهدافه:**

افتتح هذا البنك رسمياً في الخامس عشر من شهر شوال عام ألف وثلثمائة وخمس وتسعين للهجرة الموافق ٢٠/١٠/١٩٧٥.

والهدف الذي أنشىء البنك من أجله، هو دعم التنمية الاقتصادية، والتقدم الاجتماعي لشعوب الأعضاء والمجتمعات الإسلامية مجتمعة ومنفردة وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية(١).

وفي سبيل تحقيق هذا الهدف فإنه يقوم بالوظائف التالية(٢):

١ ـ المشاركة في رؤوس أموال المشروعات والمؤسسات الانتاجية في الدول الأعضاء.

٢ ـ الاستثمار في مشروعات البنيان الاقتصادي والاجتماعي في الدول الأعضاء عن طريق المشاركة أو طرق التمويل الأخرى.

٣ ـ منح قروض لتمويل المشروعات والبرامج الإنتاجية في القطاعين الخاص والعام في الدول الأعضاء.

٤ ـ إنشاء وإدارة صناديق خاصة لأغراض معينة من بينها صندوق لمعاونة المجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء.

٥ ـ النظارة على صناديق الأموال الخاصة.

٦ ـ قبول الودائع واجتذاب الأموال بأية وسيلة أخرى.

---

(١) التقرير السنوي الأول للبنك، ص ١ لعام ١٩٧٦/٧٥.

(٢) إتفاقية تأسيس البنك، ١٩٧٧/١٣٩٧.
التقرير السنوي الأول للبنك، ص ٢.
الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، ج ٣، ص ١١٢، ١١٣، مرجع سابق.

٧ ــ المساعدة في تنمية التجارة الخارجية بين الدول الأعضاء وخاصة في السلع الإنتاجية.

٨ ــ استثمار الأرصدة التي لا يحتاجها في عملياته بالطريقة المناسبة.

٩ ــ تقديم المعونة الفنية للدول الأعضاء.

١٠ ــ توفير وسائل التدريب للمشتغلين في مجال التنمية بالدول الأعضاء.

١١ ــ إجراء الأبحاث اللازمة لممارسة النشاطات الاقتصادية والمالية والمصرفية في الدول الإسلامية.

١٢ ــ التعاون في حدود أحكام اتفاقيته مع جميع الهيئات والمنظمات ذات الأهداف المماثلة.

ورأس المال المصرح به للبنك هو الفا مليون دينار إسلامي(١).

وأعضاء البنك هم الدول الإسلامية التي تمثل عضواً في منظمة المؤتمر الإسلامي وتقبل الانضمام لعضوية البنك. فهو مصرف حكومي دولي من حيث المؤسسين له.

□ دراسة لعمليات البنك:

١ لقد مارس بنك التنمية نشاطه وقدم عدة تقارير سنوية تمكننا من الاطلاع على أربعة تقارير توضح أعمال البنك وتطورها خلال تلك الفترة. وفي تقريره السنوي الرابع قدم البنك جدولاً ببيان مختلف العمليات التي قام بها خلال سني حياته الأربع على النحو التالي(٢).

---

(١) الدينار الإسلامي يعادل وحدة من حقوق السحب الخاصة لصندوق النقد الدولي، وهي تعادل ١,٢٥ دولاراً أميركياً مع ملاحظة التغييرات التي تطرأ على قيمة الدولار ومن ثم فإن معادلتها متحركة. ففي عام ١٣٩٩ كانت ١,٢٩٨ دولاراً. انظر التقرير السنوي الرابع للقياس، بهامش ملحق رقم ٢.

(٢) التقرير السنوي الرابع للبنك ١٣٩٩/٧٨ ــ ١٩٧٩، ص ١٤.

عمليات البنك خلال السنوات الأربع (١٣٩٦/١٣٩٩هـ)

نوع التمويل	المبالغ بملايين الدنانير الإسلامية											
	١٣٩٦هـ (١٩٧٦م)			١٣٩٧هـ (٧٦/١٩٧٧م)			١٣٩٨هـ (٧٧/١٩٧٨م)			١٣٩٩هـ (٧٨/١٩٧٩م)		
	عدد	المبلغ	(٪)	عدد	المبلغ	(٪)	عدد	المبلغ	(٪)	عدد	المبلغ	(٪)
قرض	١	٦,٠٠	٤٤,٦	١١	٥٥,٤١	٣٨,٧	٦	٣١,٩٦	١٤,٤	٦	١٢٧,١١	٨,٩
مساهمة في رأس المال	١	٧,٤٥	٥٥,٤	٨	٣٨,٢٣	٣٦,٧	٦	٣٤,٣٦	١٥,٥	٩	٤٤,٧٨	١١,٧
تأجير	–	–	–	١	٥,٢٢	٣,٦	١	١٠,٠٠	٤,٧	٥	٣٩,٠٥	١٠,٢
مساعدات فنية	–	–	–	٤	٠,٨٨	٠,٦	٣	٠,٨٢	٠,٤	٦	١,٦٨	٠,٤
مشاركة في الأرباح	–	–	–	–	–	–	١	٤,٢٧	١,٩	–	–	–
مجموع العمليات	٢	١٣,٤٥	١٠٠	٢٤	٩٩,٧٤	٩٩,٦	١٧	٨١,٤١	٣٦,٩	٢٦	١١٩,٢٥	٣١,٢
تمويل التجارة الخارجية	–	–	–	٥	٤٣,٦١	٢٠,٤	١٦	١٣٩,٦٤	٦٣,١	٢٤	٢٦١,٤٣	٦٨,٨
المجموع	٢	١٣,٤٥	١٠٠	٢٩	١٤٣,٣٥	١٠٠	٣٣	٢٢١,٠٥	١٠٠	٥٠	٣٨١,٨٨	١٠٠

من تحليل هذا الجدول يمكن الخروج بالنتائج التالية:

١ ــ تحتل القروض أهمية كبيرة في عمليات البنك بالنسبة لمجمل عملياته العادية فقد بلغت في المتوسط حوالي ٥٠ ٪ من مجمل عمليات البنك العادية (وهي مختلف أعماله ما عدا تمويل التجارة الخارجية).

وهذه ظاهرة طيبة، خاصة وأن من وظائفه الأساسية تمويل مشاريع البنية الأساسية الاقتصادية والاجتماعية.

وإن كان من المشاهد أن نسبة القروض إلى مجمل عمليات البنك العادية قد أخذت في التناقص فبعد أن كانت تمثل ٤٤,٦ في عام ١٣٩٦ أصبحت في عام ١٣٩٧ تمثل ٣٨,٤ وفي عام ١٣٩٨ تمثل ١٤,٤، وفي عام ١٣٩٩ هبطت إلى ٨,٩.

وهذا الاتجاه في رأي الباحث اتجاه غير محمود من هيئة تنموية حكومية تستهدف أساساً دعم التنمية الاقتصادية، والاجتماعية في العالم الإسلامي. ومعروف أن العالم الإسلامي يفتقد بشكل حاد مشروعات البنية الأساسية التي تمول عادة عن طريق القروض(*).

وفي إحدى فقرات التقرير السنوي الرابع للبنك نجد أنه يزمع التوسع في عمليات المساهمة في رأس المال لكي يحسن النسبة بين المساهمة في رأس المال، وزيادة مستوى الإقراض[1]. وحقيقة لم نتبين المقصود من هذه الفقرة، وهل هو الاتجاه النزولي في نسبة الإقراض إلى العمليات الأخرى كما دلت التجربة في السنوات الماضية أم ماذا يقصد؟

ومهما يكن من أمر فإن الذي يعنينا هنا هو التنبيه على أن مجالات القروض التي قدمها البنك هي في صميم البنية الأساسية فشملت طرقاً

---

(١) التقرير السنوي الرابع، ص ٥٢.

(*) ولكن يرد على ذلك أن موارد البنك محدودة فإذا قدم معظم موارده في قروض فإنه سرعان ما تنضب موارده خاصة أنه يعطي قروضاً طويلة الأجل وبرسم خدمة رمزي، ولنا اقتراح نعرضه في نهاية المبحث للرد على ذلك.

ومحطات توليد الكهرباء والمياه وكذلك مشروعات تعليمية[1] ومن جهة أخرى فقد غطت مساحة، وإن كانت محدودة من الدول الأعضاء لا تتجاوز خمس عشرة دولة إلا أنها في حد ذاتها تعتبر انتشاراً مناسباً، ونأمل أن يتزايد عاماً بعد عام حتى يغطي مساحة الدول الأعضاء أو معظمها لأن معظمها في حاجة ماسة إلى مثل تلك القروض لتدعيم، وإقامة البنية الأساسية.

٢ ـ الملاحظة الهامة الثانية أن هناك نشاطاً واحداً للبنك يحتل أهمية تفوق بقية الأنشطة مجتمعة، هو تمويل التجارة الخارجية فقد بلغت نسبتها إلى مجموع العمليات خلال السنوات الأربع الماضية ٥٨,٧ ٪ فإذا ما أدركنا تنوع عملياته الأخرى من قروض لمساهمات المشاركات فإننا لا نجاوز الحقيقة إن قلنا إنه أصبح يغلب عليه أنه بنك للتجارة الخارجية، أو صندوق مدفوعات بدلاً من بنك التنمية. ونحن ندرك الأهمية المتزايدة لقطاع التجارة الخارجية في تنمية البلاد الإسلامية. ولكن من الصحيح أيضاً أن نمط التنمية الرشيد الذي نستهدفه هو النمط الذي لا يتمركز حول التجارة الخارجية، وجعلها محور حركته، أو إنما هي مجرد عامل مساعد[2]. وليكن الارتكاز حول العناصر الاقتصادية الداخلية أو على الأقل الإسلامية من استثمارات في القطاعات المتنوعة الداخلية زراعية وصناعية وتجارة داخلية وغير ذلك.

يضاف إلى ذلك أن هذا النشاط بهذا الحجم المتنامي والمتزايد ما كان في لائحة البنك، وما كان يمثل تلك الأهمية بين وظائفه المتعددة. فهو لا يعدو أن يكون وظيفة من بين أكثر من عشر وظائف. وقد فطن البنك إلى تلك الحقيقة حيث اعتبر تمويل التجارة الخارجية ضمن «العمليات غير العادية» كيف يمكن تفسير ذلك؟

في تقريره السنوي الثاني كشف عن أهمية توظيف الأموال الفائضة عن حاجات الاستثمار. وأن مجال التجارة الخارجية وتمويلها يقدم مجالاً لتوظيف

(١) نفس التقرير، ص ٦٤؛ وتقرير البنك السنوي الثالث، ص ١٤.

(٢) محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ١٢٩، مرجع سابق.

تلك الأموال. وفي الوقت نفسه يخدم مطالب الدول في الحصول على متطلباتها خاصة من السلع الرأسمالية[1].

ولقد استخدم البنك أسلوباً مبتكراً في التمويل هو عبارة عن تطبيق لصورة بيع المرابحة للآمر بالشراء. فهو يشتري السلع المطلوبة ثم يعيد بيعها للدولة صاحبة الشأن[2].

ولم تسعفنا التقارير بالتعرف على معدلات الأرباح التي يضيفها البنك على تكلفة الشراء، ومن ثم التعرف على مدى معقوليتها من الناحية الشرعية. وإلا تحولت إلى غبن وضرر للدولة الطالبة. ونكون بذلك تحايلنا على الربا بما هو أكثر ظلماً وضرراً منه.

إذن يمكن تفهم بعضاً من أسرار تزايد أهمية عمليات تمويل التجارة الخارجية من خلال مشكلة فائض الأرصدة غير المطلوبة بصورة عاجلة كما أكد ذلك التقرير السنوي الثالث للبنك[3].

وفي تقريره الرابع يشير إلى بعد جديد من أبعاد مسألة تمويل التجارة الخارجية حيث إن الإقبال عليها في تزايد مستمر مما حول الموقف من فائض أرصدة لدى البنك إلى قيامه ببذل كل جهد ممكن لتعبئة موارد إضافية بقبول ودائع قصيرة الأمد من جهات حكومية أو مؤسسات إسلامية أو مصادر خاصة[4] وإن كان قد عاد وأشار إلى أن التوسع في تمويل التجارة الخارجية يعد تقدماً ملحوظاً في مجال استخدام الأموال غير المطلوبة فوراً لتمويل المشروعات[5].

---

(١) التقرير السنوي الثاني، ص ٤٨.
(٢) نفس التقرير، ص ١٤.
(٣) نفس التقرير، ص ٧٠.
(٤) التقرير السنوي الرابع، ص ٣٤.
(٥) نفس التقرير، ص ٤٧.

نخلص من ذلك إلى أن عمليات تمويل التجارة الخارجية تعد هي العمليات الأساسية التي يقوم بها البنك من حيث نسبة ما تستحوذه من أموال. وأن الفكرة من ذلك هي استخدام الأموال والأرصدة غير المطلوبة على وجه السرعة من جهة، ومن جهة أخرى إسهاماً في دعم التنمية وتشجيع التجارة فيما بينها وبين بعضها ومع العالم الخارجي.

والنقطة الجوهرية التي ينبغي التعرف عليها والتحقق منها هنا أن هذه العمليات التجارية هي في حقيقتها وبنموها هذا النمو لم تكن في الحسبان، ولم تؤخذ في الاعتبار عند تأسيس البنك أو بعبارة أخرى هي انحراف بالبنك عن المهام الأساسية التي أنشىء من أجلها. صحيح أن تشجيع التجارة الخارجية مثل إحدى الوظائف، ولكنه من الصحيح أيضاً أنه لم يأخذ هذا الحيز من الضخامة والكبر. ولذلك نرى البنك نفسه في تقريره السنوي الرابع ينص على ذلك بقوله ــ ويشعر البنك أن تغيراً جذرياً قد طرأ على الوضع منذ بدء عمليات التجارة الخارجية إذ أن طلب هذا النوع من التمويل قد ازداد ازدياداً مضطرداً خلال تلك الفترة الوجيزة في الوقت الذي توسع فيه البنك في تمويل المشروعات، كما أن الأموال غير المطلوبة بصورة عاجلة لعمليات البنك أخذت تنفد، وعلى ضوء هذا التغيير في الأوضاع ينوي البنك تنظيم وإدارة هذا النشاط، وجعله برنامجاً مستقلاً يمول بصورة رئيسية عن طريق قبول الودائع من الخارج لتعبئة موارد لهذا النوع من العمليات... وبعبارة أخرى إن الهدف الأساسي لبرنامج البنك في مجال تمويل التجارة الخارجية سوف يتضمن تعبئة الودائع من الخارج، واستخدامها في عمليات تمويل التجارة الخارجية للدول الأعضاء...»[1].

والتساؤل بعد كل ذلك أليس من الأولى والأفضل أن يكرس بنك التنمية جهوده لعمليات الاستثمار والإقراض، ويترك مهمة تمويل التجارة الخارجية لجهاز مستقل متخصص يكرس جهوده لتلك المهمة لأهميتها من جهة، ولطبيعتها الخاصة من جهة أخرى؟ هذا اقتراح نطرحه للتفكير فيه من أولي الأمر.

---

(١) التقرير السنوي الرابع، ص ٥٥.

٣ ـ بالنسبة للمساهمة في رأس المال وجدنا أن المشروعات التي ساهم فيها هي مشروعات تنموية تخدم أغراض التنمية حقيقة بما تؤمن من سلع إنتاجية أو سلع غذائية. والقضية هنا أن نسبة مساهمة البنك في تلك المشروعات بالنسبة لإجمالي التكاليف هي نسبة ضئيلة جداً ففي إحدى المشروعات التي ساهم فيها كان إجمالي التكاليف ٢٧٧,٥ مليون دولار لم تزد مساهمة البنك[١] عن ٥,٢٥ مليون دولار. وفي مشروع آخر بلغت مساهمة البنك ١٢ مليون دولار من إجمالي ٤٢٨,٥ مليون. والملاحظة الثانية أنه يساهم في مشروعات تساهم في تمويلها مؤسسات ربوية. ومن الملاحظ التوسع المطرد في هذا النوع من العمليات.

٤ ـ فيما يتعلق بالمشاركة في الأرباح فإنه لم توجد سوى عملية واحدة في عامه الثالث. ونلاحظ أن تلك العملية كانت مشاركة في بناء مجمع سكني في دبي. وملاحظتنا هنا تنصرف إلى أن البنك في قيامه بتلك لم يكن موفقاً من حيث أهدافه التي قام من أجلها. لقد قام لتدعيم التنمية أي لتعزيز جهود الدول الإسلامية في قيامها بعمليات التنمية ومساعدتها في التغلب على مشاكل التمويل والخبرات. فهل كانت دبي بلد الفائض البترولي في حاجة إلى مساعدة في التمويل؟ لو كانت المساعدة مساعدة فنية لأمكن الدفاع عنها.

المطلب الثاني:

بنك فيصل الإسلامي المصري وبنك ناصر الاجتماعي

أولاً ـ بنك فيصل الإسلامي المصري:

بدأ أعماله منذ أكتوبر ١٩٧٧ برأسمال قدره ثمانية ملايين من الدولارات الأميركية ونص في لائحته على جواز زيادة رأسماله[٢].

---

(١) التقرير السنوي الثالث، ص ٥٢، ٥٣.

(٢) د. غريب الجمال: «المصارف وبيوت التمويل الإسلامية». ص ٣٦٦ وما بعدها، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٩٧٨.

ويلاحظ أنه بنك خاص، وليس حكومياً فمؤسسوه مجموعة من الأفراد والمساهمون فيه أيضاً أفراد، وقد استهدف تطبيق الشريعة الإسلامية في المجالات المصرفية، وكذلك تحقيق الربح الحلال من خلال قيامه بتلك الأعمال المصرفية خاصة منها عمليات تثمير الأموال وتوظيفها بمختلف صور التوظيف السابق الإشارة إليها.

وقد حرصت إدارة البنك على أن يكون له دور كبير في الإسهام في مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وكذلك في الأعمال ذات الصبغة الإسلامية العامة.

□ دراسة لعمليات البنك خلال الفترة الماضية:

يمكن تصنيف العمليات التي قام بها البنك خلال عامي ١٣٩٩، ١٤٠٠ في مجموعتين، مجموعة الأعمال المصرفية العادية، ومجموعة أعمال تثمير الأموال بصيغها المختلفة من مضاربة ومشاركة ومرابحة.

والجدول التالي يوضح الإيرادات الناتجة من هذين النشاطين بالدولار الأميركي[١]:

السنة	الإيراد الناجم عن العمليات المصرفية	الإيراد الناجم عن عمليات المضاربة والمشاركة والمرابحات
١٣٩٩	٥٩٨,٣٩٥	١,٢٧٢,١٢٠
١٤٠٠	٤,٣٠٣,٣٦٩	٧,٨٠٨,٩٣٦

من تلك البيانات ملاحظ غلبة النشاط الاستثماري على النشاط المصرفي البحت، فقد وصل إلى الضعف تقريباً، وهذا اتجاه محمود يعكس الصبغة الإسلامية لتلك المصارف، وهي أنها أجهزة إنمائية في المقام الأول. ومن خلال بيانات البنك الأخرى تبين أنه لم يقتصر على التوظيف القصير أو المتوسط الأجل

(١) التقرير السنوي للبنك لعام ١٤٠٠ هـ، ص ٣٤.

بل ساهم في الاستثمارات طويلة الأجل، وذلك من خلال مساهمته في مشروعات استثمارية متنوعة من إسكان لأمن غذائي لخدمات صحية، وقد بلغت حصة البنك في تلك المشروعات في عام ١٤٠٠ مبلغ ٢٢ مليوناً من الدولارات، وكانت تكلفتها الكلية ١٠٤ مليوناً، أي: ما يوازي ٢٠ ٪ من جملة التكاليف[١].

٣ ــ ولم يقتصر على المساهمة في مشروعات استثمارية، وإنما قام بتوظيف بعض موارده في عمليات قصيرة ومتوسطة الأجل بصيغ الاستثمار الشرعية المعروفة من بيع المرابحة والمضاربة والاتجار بنفسه. وقد بلغت قيمة تلك العمليات في نهاية عام ١٤٠٠ مبلغ ٦٨,٤٣٣,٩٦٢ دولاراً كانت حصة البنك فيها مبلغ ٥٣,١٧٠,٨٨٠ دولاراً[٢].

والملاحظ أن تلك العمليات تناولت تصنيفة متسعة، ومتنوعة من السلع الغذائية والاستثمارية، والوسيطة، كما تناولت بالإضافة إلى القطاع الاقتصادي القطاع الديني والثقافي مثل إنتاج مسلسلات دينية مما يعكس التزام المصرف بالضوابط الإسلامية، والمفهوم الإسلامي للتنمية[٣].

٤ ــ طبقاً لما تنص عليه مواد النظام الأساسي للبنك من ضرورة تحصيل الزكاة على أموال البنك واعتبارها من بنود التكلفة فإن البنك قد قام بتحصيل تلك الزكاة، وقد بلغت قيمتها عن عام ١٣٩٩ مبلغ ٢٢٧,١٤٣ دولاراً، وفي نهاية عام ١٤٠٠ بلغت ٢١٣,٩٠١ دولاراً[٤]. أضيف لحساب صندوق الزكاة بالبنك.

ويلاحظ أن البنك ليس في نظامه ما يلزم المودعين بتحصيل الزكاة عن إيداعاتهم بمقولة أن الزكاة تتطلب توافر النصاب بعد استيفاء الحاجات الأصلية

---

(١) تقرير البنك، ص ٢٨، مرجع اسبق.
(٢) و(٣) نفس المصدر، ص ٢٩، ٣٠.
(٤) نفس المصدر، ص ٣٦.

«حد الكفاية» وأن التعرف على ذلك بالنسبة لكل عميل للبنك هو أمر فوق طاقة البنك، أو متروك للشخص ذاته.

ومع أن تلك السياسة جائزة شرعاً إلا أن الأولى إتباع السياسة البديلة، وهي تطبيق الزكاة على أموال الشركة كشخص معنوي. بناء على تأثير الخلطة «الشركة» في كافة صنوف الأموال. كما نادت بذلك بعض المذاهب الفقهية.

ومن ثم فيمكن مراعاة الإيرادات الإجمالية، وكذلك رؤوس الأموال والإيداعات، ثم تفرض عليها كلها الزكاة مراعاة لحقوق الفقراء.

ويكفي للدلالة على ضآلة حصة الزكاة بإتباع الأسلوب القائم أن مبلغها في نهاية عام ١٤٠٠ لم يتجاوز ٢١٤ ألف دولار في حين أن مجموع أصول الميزانية للبنك في نهاية العام بلغ ١٩٧ مليوناً.

ثانياً ــ بنك ناصر الاجتماعي:

مارس بنك ناصر الاجتماعي أعماله ووظائفه اعتباراً من أول عام ١٩٧٣.

وقد حددت الوظيفة الأساسية له بتحقيق التكافل الاجتماعي لجميع أبناء المجتمع دون وجود عقبات أو حواجز مالية[١]. وقد أقامته الدولة كهيئة عامة فهو بنك حكومي من جهة وهو بنك اجتماعي من جهة ثانية، حيث إن مهامه الأساسية تأكيد الجانب الاجتماعي في حياة الإنسان، وهو بنك إسلامي من جهة ثالثة حيث لا يتعامل بالفائدة ولا في المحرمات.

ويقوم بقبول الودائع بجميع أنواعها، كما يقوم بتوظيف الأموال بمختلف الطرق التوظيفية السابقة بالإضافة إلى عمليات التأمين الاجتماعي، والإقراض التي يمارسها على نطاق واسع.

---

(١) د. الجمال: «المصارف وبيوت التمويل الإسلامية». ص ٣٢٨ وما بعدها، مرجع سابق.

وقد تطور هذا البنك تطوراً كبيراً خلال تلك السنوات من حياته كما نشاهد من الجدول التالي بالألف جنيه:

١٩٧٣	١٩٧٤	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	
٤٢	١٩٩٣	٤٨٠٢	١٣٦٧٨	٣٤٥٠٤	٦٠,٠١٩	٨٤٣٩٨	ودائع
٢٨٣٩	٩٤٠٠	١٦٨٦١	٢٢٧٠١	٣٠٤٢٨	٣٣٥٢٤	٣٩٤٧٢	إقراض حسن
٢٤	٧١	١٣٧	٣٣٦	٥٣٠	٩٩١	١٥٨٩	زكاة
٥٣	٣٧٨٨	١١٣٢٢	١٧٢١٩	٢٥٥٨٢	٣٥٣٠٤	٣٩٩٦٠	مخصصات
١٠	٣٢٧	٩٣٨	٢٢١٠	٣٠٠٠	١٢٠٥١	١٢٨٠٥	صافي الربح

المصدر: مجلة البنوك الإسلامية العدد الثالث والعدد الثالث عشر مقالين للدكتور شوقي شحاتة في ميزانيات البنوك الإسلامية. وكذلك بيانات البنك عن تطور أعمال البنك حتى منتصف يونيه ١٩٨٠؛ وزارة التأمينات. تقرير الانجازات لعام ١٩٧٨.

من هذا الجدول نشاهد النمو المتزايد في مختلف المجالات، ففي الودائع نجدها قد زادت إلى ٨٤,٤٠٠ في عام ٧٩ مقابل ٤٢ ألف فقط في ١٩٧٣. وقد زادت نسبة الودائع الاستثمارية في مجمل الودائع بحيث أصبحت تشكل الغالبية العظمى منها حيث بلغت في عام ١٩٧٩ ما يقرب من ٨٠ مليون وفي عام ١٩٧٨، ٥٥ مليوناً، أي: أنها تجاوزت ٩٠٪ من مجمل الودائع.

وهذا يمثل تمايزاً واضحاً في هيكل الودائع بالمصرف الإسلامي عنها بالمصرف الربوي، حيث في المصرف الربوي تصل الودائع الجارية بمفردها إلى حوالي ٥٠٪ من مجموع الودائع. وهذا يعكس نتيجة هامة هي مدى قوة الشعور الديني والنفور من الفائدة لدى الممولين، ومن جهة ثانية مدى فعالية المصارف الإسلامية في حفز الأفراد على تثمير أموالهم بتقديم عائد مجزي لهم. وفعلاً فقد تزايدت معدلات الأرباح الموزعة في بنك ناصر عاماً بعد عام[1].

والأمر كذلك بالنسبة لتطور ونمو الإقراض وحصيلة الزكاة.

---

(١) سمير متولي: «قدرة البنوك الإسلامية على منافسة البنوك الربوية». مجلة البنوك الإسلامية، العدد السابع، ذو القعدة ٣٩٩هـ.

هذا وقد تنوعت أعمال البنك فشملت القروض الحسنة بأنواعها المختلفة، وكذلك قام البنك بالمشاركة مع الغير وقد استخدم أسلوبي المشاركة الدائمة والمتناقصة، كذلك استخدم أسلوب بيع المرابحة والتأجير ثم قام بنفسه باستثمار بعض أمواله في مشروعات تنموية في مجالات متنوعة خدمية وإنتاجية مثل إنشاء سوق الجملة ومصانع للثلج ومستودعات للتبريد، وأسهم في شركات كبرى للأمن الغذائي والإسكان(١).

أي: أنه ـ والحق يقال ـ كان رائداً للمصارف الإسلامية الأخرى في الكثير من جوانب النشاط وتوظيف الأموال. فقد نوع في توظيفها سواء كان توظيفاً اقتصادياً محققاً للأرباح الاقتصادية أو كان توظيفاً اجتماعياً.

فلم يقتصر على الجانب الاجتماعي بمفهومه الضيق، وهو مديد العون للعجزة وتظليلهم بمظلة التأمينات، وإنما انطلق من مفهوم أوسع للجوانب الاجتماعية. فإعطاء التمويل اللازم للحرفي الصغير أو تمليك سيارة أجرة للسائق مشاركة أو تأجيراً كل ذلك يدخل في نطاق التكافل الاجتماعي. ومن جهة أخرى فقد دخل بثقل كبير في مجالات الاستثمار المختلفة كتمويل التجارة وإقامة المصانع والمؤسسات.

وقد بدأ تعامله مع صغار المتعاملين تأكيداً للروح الاجتماعية التي قام من أجل تطبيقها. ثم تطور فدخل في معاملات إدخارية واستثمارية مع كبار المتعاملين(٢).

ويبدو أن الإقبال في الإيداع كان مرتفعاً عليه حتى أنه رفض قبول الودائع من الهيئات طالما لم يؤمن لها التوظيف المناسب(٣).

والقضايا التي تستحق الوقفة معه تتمثل في نواح أهمها:

---

(١) إبراهيم لطفي: «إستراتيجية الاستثمار والتمويل بالمشاركة في بنك ناصر الإجتماعي». بحث مقدم لندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة المنعقد بجدة تحت رعاية الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.

(٢) و(٣) نفس المصدر. وانظر د. شوقي شحاته، في مقالة في مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثالث.

قضية تحصيل مقابل تكلفة القروض ومقابل مخاطر عدم السداد. وقد بلغت مبالغ مقابل خدمات الإقراض في عام ١٩٧٩ مبلغ ٤٤٣٣٠٩ جنيهاً مقابل ١٧٠٨٠٤ جنيهاً في سنة ١٩٧٨، كما بلغ مقابل مخاطر عدم السداد للقرض الاجتماعي مبلغ ٥٨٨٠٩٤ جنيهاً سنة ١٩٧٩ مقابل ٤٨٩٨٧٤ جنيهاً عام ١٩٧٨[١].

وتبين أنه من نظام الإقراض المتبع في البنك أنه يخصم ١ ٪ من قيمة القرض لمقابلة المصروفات الإدارية وكذلك ١ ٪ لمقابلة مخاطر عدم السداد.

ويكون بذلك حصيلة يواجه بها حالات عدم السداد، وكذلك إسقاط دين من يتوفى، والقضية هنا أن تلك الحصيلة تتراكم وبالتالي فهل حقيقة ما يخصمه مقابل مخاطر عدم السداد يوجه لخدمة المقترضين، ومن جهة ثانية فهل مقابل مصاريفه الإدارية هو بالكاد يمثل تكلفة القرض أم أقل أم أكثر؟ وكيف توزع تكلفة القروض على القروض، وهل لعامل الزمن دخل في مقدار تكلفة القرض؟ وعلى أي أساس تحسب؟ فهل مختلف مصاريف البنك المباشرة وغير المباشرة تدخل في الحسبان أم المصاريف المباشرة فحسب بالقروض. وغير ذلك من التساؤلات التي لا تجيب عليها إلا دراسة تحليلية خاصة بتلك التجربة يتاح لها من البيانات ما لم نستطع ــ مع بذل الجهد ــ الحصول عليه.

القضية الثانية تتعلق بمعدل استحقاق أرباب الودائع الادخارية لنسبة من الأرباح ذلك أنه ــ وطبقاً للبيانات المتاحة ــ فإن البنك لا يوزع إلا على أرباب الودائع الاستثمارية. فهل ما لديه من ودائع إدخارية «لأجل» هي ودائع مجمدة لا يستخدمها؟ وإذا كان يستخدمها فلم تستحق جزءاً من العائد؟ وهل تركها معطلة يعتبر عملاً اقتصادياً رشيداً؟ على أية حال لم تسعفنا البيانات بالإجابة على هذا التساؤل.

القضية الثالثة ما هو مصير تلك المخصصات والأرباح المحتجزة التي

---

(١) د. شوقي شحاته: «قراءة في ميزانيات البنوك الإسلامية». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثالث عشر.

بلغت ما يزيد على عشرة ملايين فهل من حق أرباب الودائع أن يكون لهم جزء منها؟ خاصة، وأنها تكونت أساساً بفعل توظيف أموالهم؟

وأخيراً فإن هناك تركيزاً أساسياً على تحقيق معدلات عالية من الأرباح، بل وعلى الإلحاح على ولوج قطاعات تحقق تلك المعدلات المرتفعة التي يصل هامش الربح فيها إلى أكثر من ٦٠٪ مثل المشروعات السياحية[1]. من منطلق أن ذلك يعكس مدى سلامة الاختيار، ودراسة المشروعات وحسن الإدارة كما أنه يمكن البنك من الاستثمار في القطاعات الأخرى.

ونحن لا نميل إلى المغالاة في هذا الجانب خاصة، وأن الالتزام الأساسي لكل مشاريع الاستثمار، وخاصة منها ما هو شبه حكومي، وما هو من جهة أخرى رائد في العمل الاقتصادي الإسلامي هو إتباع النهج الاستثماري الإسلامي وتطبيق قاعدة الأولويات.

المطلب الثالث:

تقويم إجمالي

من خلال ما تمكنا من الاطلاع عليه بشأن تجربة المصارف الإسلامية فإنه يمكن الإشارة إلى ما تتحلى به من نقاط قوة، وأيضاً ما تتسم به من نقاط ضعف. وذلك بالإضافة إلى ما قدمناه من ملاحظات حيال النماذج التي اخترناها منها لدراستها.

وتجدر الإشارة مبدئياً إلى أن تلك التجربة يجب تدعيمها وتعزيزها مع ما قد يكون فيها من تجاوزات فلا شيء من النظم التي يقوم بها الأفراد يولد كاملاً، ونحن مع تلك التجربة، ولا يمنع هذا من إبداء الملاحظات عليها والتنبيه إليها لملافاتها متى ثبتت صحتها.

---

(١) إبراهيم لطفي: المرجع السابق.

وهناك عوامل عديدة يجب أن يجري التقويم في ضوئها، ومن تلك العوامل ما يلي:

١ ـ حداثة تلك التجربة وقصر عمرها مما لا يتيح مجالاً واسعاً للتقويم الدقيق لها.

٢ ـ طبيعة النشاط الذي تقوم به من حيث إنه نشاط اقتصادي في ضوء الشريعة الإسلامية، ونظراً لتوقف الاجتهاد في الفقه الإسلامي من جهة ولغيبة الاقتصاد الإسلامي عن واقع المسلمين من فترة طويلة من جهة أخرى فإن القيام بمثل هذا النشاط يكتسب من الصعوبة القدر الكبير.

٣ ـ الندرة النسبية للقدرات والكفاءات والخبرات التي تتطلبها هذه المصارف.

٤ ـ عدم كفاية البيانات المتاحة عن تلك التجربة، رغم بذل الجهد في الحصول عليها إلا أنها مع ذلك لا تمثل سوى الحد الأدنى للتعرف على تلك التجربة، ولا تسمح بالتعرف الدقيق المفصل عن جوانبها وأبعادها.

هذه العوامل تحد بلا شك من الدراسة التحليلية المفصلة لتلك التجربة، وبالتالي من القدرة على تقويمها التقويم الموضوعي الدقيق. وفي ضوء ذلك نقدم ما نراه بشأن تلك التجربة من ملاحظات ومقترحات من منطلق مدى إلتزامها بقواعد الشريعة الإسلامية من جهة، ومدى فعاليتها الاقتصادية من جهة أخرى، ومدى متانة التنسيق بين مكوناتها من جهة ثالثة، وسوف نجمل ملاحظتنا حولها مشيرين إلى ملاحظات على نماذج معينة منها، وإلى ملاحظات عامة حولها كتجربة متكاملة واحدة.

أولاً ـ الجوانب الإيجابية:

لا شك أن هذه التجربة قد تمكنت من اجتياز أحد معالم النجاح، وهو ما يتمثل في استمراريتها ونموها، ومجرد ذلك يبشر بالأمل فيها حيث إنه يترجم مقدرتها على جذب الأفراد، وحيازة ثقتهم، وكسب احترامهم، ويوماً بعد يوم يفتتح مصرف إسلامي جديد وتتسع وتتزايد أحجام المصارف القائمة وعملياتها

وتتنوع وتتطور عملياتها منتشرة على مساحة واسعة من المشروعات التنموية على اختلاف مجالاتها[1]، وخاصة أنها قد نوعت من عملياتها بحيث تغطي حاجة الكثير الغالب من المتعاملين.

فإذا ما نظرنا إلى الناحية الشرعية فإننا نلاحظ أنه من حيث المبدأ فإن تلك البنوك تحاول بإصرار الالتزام بتعاليم الشريعة في أعمالها، وفعلاً تعتبر في الغالبية العظمى من عملياتها ملتزمة شرعاً. وإن كانت هناك بعض الثغرات أو التجاوزات التي سنشير إليها فيما بعد.

أما عن تكامل أجهزتها وتناسقها. فالحق أن القائمين على تلك التجربة لديهم الإصرار الكامل على نجاحها وانتشارها، ومن ثم فهم في عمل مستمر للتطوير والتغلب على كل ما يجد من مشاكل. فوجدناهم قد تنبهوا ومنذ البداية إلى ضرورة وجود جهاز منسق وفني يتولى مهام التنسيق والربط وتقديم المشورة والخبرة لهذه المصارف حتى لا تنفك عراها، أو تتمزق دون رابط، فأنشىء «الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية» بل إنه قد أنشىء معهد البنوك والاقتصاد الإسلامي، ليتولى التغذية العلمية والفنية لهذه المصارف ولغيرها في قبرص التركية في فبراير ١٩٨١، ومن جهة أخرى ونظراً لضرورة وجود تنظيم مؤسسي يشرف على تلك المصارف فقد قامت «دار المال الإسلامي» كشركة قابضة لمختلف المصارف والشركات الإسلامية.

إذن من ناحية التنسيق والتكامل، لا نقول إنه كامل مائة في المائة، ولكن نقول إن هناك جهداً قوياً لدى المسؤولين تجاه تلك المسألة وأنها يوماً بعد يوم تستكمل مقوماتها[2].

هذه باختصار أهم ما لتلك التجربة من إيجابيات.

---

(١) د. محمد الصراف في بحثه السابق.

(٢) الأمير محمد الفيصل: «دوران نظري وعملي لاتحاد البنوك الإسلامية في إقامة نظام مالي إسلامي». مجلة البنوك الإسلامية.

ثانياً ــ الجوانب السلبية:

من الأمور التي يمكن أخذها أو ملاحظتها على المصارف الإسلامية المعاصرة ما يلي:

١ ــ لم نلاحظ ترابطاً وثيقاً بين بنك التنمية الإسلامي، وبقية البنوك الإسلامية كما لو كان كل منها في واد، ومهما قامت علامات إتصال فإنها خافته. ولا يمنع من الترابط الوثيق أن هذا بنك حكومات وهذه بنوك أفراد.

٢ ــ بالرغم من النصوص الصريحة في إتفاقية بنك التنمية على تدعيم التعاون المشترك بين البلاد الإسلامية إلا أنه في المجال العملي لم يُول هذا الأمر العناية الكافية، ونأمل أن يركز على المشروعات المشتركة حتى ترتبط الدول الإسلامية برباط اقتصادي متين فتزول أسباب الفرقة والقطيعة بينها. وتقل تبعيتها للدول الأجنبية، كذلك نلاحظ أن رأسماله ما زال قليلاً بالنسبة للمطلوب منه ومن المرغوب فيه زيادة رأسماله، وفتح المجال أمام الهيئات الدولية، والإقليمية لتزويده بحاجته من المال بنظم تتمشى مع مبادىء الشريعة.

٣ ــ في القروض التي تقدمها المصارف الإسلامية رأينا أنها إلتزاماً بمبادىء الإسلام رفضت رفضاً حاسمًا الحصول على الفائدة. ولكنها اعترفت وطبقت مبدأ الحصول على رسم خدمة القرض[١]. بصورة تجعله مغايراً للفائدة. ومع ذلك فقد علمنا من أحد المسؤولين عن تلك التجربة أن رسم الخدمة يصل في بنك التنمية الإسلامي إلى ٥ ٪ من قيمة القرض. ونلاحظ أن ذلك مبالغ فيه، ويكاد يقترب بشكل كبير من نظام الفائدة خاصة، وأنه بنك حكومات أي أن الشأن فيه عدم استهداف الأرباح. وقد لوحظ ذلك على بنك ناصر الاجتماعي والقروض التي يمنحها،

---

(١) د. أحمد محمد علي، حديثه في الندوة التي أقامتها جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض في ١٤٠٢/٣/١٧.

ونأمل أن تجرى دراسات وافية في هذا الشأن بحيث تبرأ القروض من شبهة الربا[1].

٤ ـ فيما يتعلق ببنك التنمية الإسلامي رأينا أنه في كثير من عملياته يستهدف ويحرص على الربح، ويركز كما نصت تقاريره على المشروعات ذات الربحية العالية حتى إنه في تمويله للتجارة الخارجية استخدم كما نصت تقاريره أسلوب التاجر فهو يشتري ويبيع أي أنه استخدم أسلوب بيع المرابحة فهل عندما فكرت الحكومات الإسلامية في انشاء بنك للتنمية كانت تعنى أن تتاجر وتحقق الأرباح من بعضها البعض؟

٥ ـ في حديث للأمير محمد الفيصل[2] أشار إلى أن الكثير من العمليات التي دخلت فيها البنوك الإسلامية حققت أرباحاً خيالية فاقت ١٠٠٪ للمضاربين والمشتركين، ومع ذلك فلم يحصل البنك من تلك النسبة المرتفعة أكثر من ٥:١٠ في المائة من الأرباح.

هذه ملاحظة، والملاحظة الثانية أن تلك المصارف ركزت بشكل أساسي على تحقيق معدلات عالية من الأرباح بحجة أن تثبت أقدامها، وتبرهن للناس على فعاليتها، وتقدم عوامل جذب للناس للتعامل معها.

أما عن الملاحظة الأولى فنحن نتساءل بدورنا هل تحقيق ما يزيد عن ١٠٠٪ من الأرباح من رأس المال يعتبر عملاً مشروعاً إسلامياً ويستحق التمجيد والثناء؟

إننا ـ كاقتصاديين ـ نفهم أن تحقيق هذه المعدلات المرتفعة من الأرباح يترجم في خلل موجود بالسوق كإحتكار أو استغلال أو ندرة قاتلة. أما أن يرجع ذلك إلى عوامل الكفاية والترشيد فهذا ما نشك فيه خاصة في المجالات التجارية التي لا تحتمل المزيد من الكفاية والترشيد.

---

(١) د. شوقي شحاته: «ميزانية بنك ناصر الإجتماعي». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الخامس، ص ٢٥.

(٢) في محاضرته بجامعة الرياض عام ١٤٠١ هـ.

ومن الناحية الإسلامية فمن غير المرغوب فيه أن تصل الأرباح إلى تلك النسبة المرتفعة، لقد حددها بعض العلماء بالثلث وبعضهم بالسدس. وبغض النظر عن التحديد بنسبة معينة فإن تحقيق هذه النسبة من الأرباح ليست مرغوبة في ظل أوضاعنا. حيث إن ذلك ينعكس أساساً على المستهلك، وعلى المجتمع كعامل من عوامل التضخم.

ثم إن استحواذ البنك على نسبة ضئيلة من تلك الأرباح المحققة، وترك معظمها للمضارب أو المشترك لا يحقق مبدأ التوازن بين المصالح المتفرعة لمجموعة المتصلين بالبنك كما سبق أن أشرنا عند دراسة فعالية بيت التمويل.

وأخيراً فإنه برغم أهمية تحقيق الأرباح إلا أنها ينبغي ألا تأخذ كل هذا الحيز من الاهتمام، وكأنها أصبحت هي الهدف ولا هدف غيره في حين أن المسؤولين عن تلك التجربة يصرحون بأن الهدف هو تحقيق التنمية أما الأرباح فتأتي عرضاً.

وأخيراً فإنه من بين الأمور التي لوحظت أن تلك المصارف بوجه عام تتعامل مع الودائع على أنها تحتوي ثلاث صور:

١ ــ ودائع جارية.
٢ ــ ودائع استثمارية.
٣ ــ ودائع توفير «آجلة».

ففي بنك ناصر الاجتماعي نجد هذه البيانات التي تمثل تلك الصور. وتطورها بالألف جنيه[١].

السنة	ودائع جارية		ودائع إدخارية		ودائع استثمارية		المجموع	
	قيمة	(٪)	قيمة	(٪)	قيمة	(٪)	قيمة	(٪)
١٩٧٧	٢٧٧١	٨	٤٢٤	١,٣	٣١٣٠٩	٩٠,٧	٣٤٥٠٤	١٠٠
١٩٧٨	٣٧٢١	٦,٢	١٢١٦	٢,٠	٥٥٠٨٢	٩١,٨	٦٠٠١٩	١٠٠

(١) أنظر التقرير السنوي لبنك ناصر، ١٩٧٧، ص ٢٤.
وزارة التأمينات، تقرير إنجازات ونتائج أعمال ١٩٧٨، ص ١٠٤، ١٠٥.

وفي التقرير السنوي لبنك فيصل الإسلامي المصري نجد نفس التقسيمة الثلاثية جارية وإدخارية واستثمارية وأن الاستثمارية مثلت في عام ١٣٩٩ ٦٨ ٪ من إجمالي الودائع وفي عام ١٤٠٠ وصلت إلى ٩٤ ٪ من الإجمالي[١].

ويتلخص موقفنا حيال تلك الظاهرة في ثلاثة اتجاهات:

أولاً: لم نتفهم بالقدر الكافي تفسير التقسيم الثلاثي للودائع فمن المعروف مصرفياً أن الوديعة نوعان، جارية وآجلة. ومن ثم فكنا نفهم أن تكون في المصارف الإسلامية أيضاً نوعين جارية واستثمارية، إذ أن الأجلة تنصرف إلى هذا المفهوم (الاستثمارية).

ثانياً: ومع ذلك وبفرض تفهم منطق التقسيم الثلاثي فإننا وجدنا أن الصورة الوحيدة التي توزع عليها أرباح هي الوديعة الاستثمارية[٢]، وحرمان الودائع الادخارية. والتساؤل هو: ما هو مبرر حرمانها من فرصة الأرباح. وهل هي لم تسهم في تحقيق الموارد؟ أم تركت معطلة؟ البيانات المتاحة لم تسعفنا في الإجابة على ذلك[٣] وبالتالي فسيظل سؤالاً مطروحاً.

ثالثاً: من الجوانب الإيجابية تزايد نصيب الودائع الاستثمارية في جملة الودائع وبلوغها ما يزيد على ٩٠ ٪ من جملتها وهذا اتجاه طيب يعكس فعالية تلك المصارف في توظيف الأموال، كما يعكس الإقبال المتزايد من المودعين على توظيف وتنمية أموالهم.

ثالثاً ــ مقترحات:

١ ــ إنشاء صندوق إسلامي للمدفوعات على غرار صندوق النقد الدولي يتولى مهام التمويل القصير والمتوسط الأجل للتجارة الخارجية للدول

(١) انظر التقرير السنوي للبنك عام ١٤٠٠ هـ ص ٢٦؛ وانظر قانون إنشائه ونظامه الأساسي، ص ١٩.

(٢) انظر تقرير بنك فيصل الإسلامي المصري لعام ١٤٠٠، ص ٣٤؛ وانظر تقرير بنك ناصر لعام ١٩٧٧، ص ٣٨.

(٣) يلاحظ أن النظام الأساسي لبنك فيصل الإسلامي المصري يجيز للبنك أن يستثمر ما يراه من ودائع الادخار والودائع الجارية. أنظر ص ٢١.

الإسلامية، وتمويل العجز في موازينها التجارية بحيث يتفرغ البنك الإسلامي للتنمية لأعمال التنمية الجوهرية، وهي الاستثمارات والقروض. خاصة وقد رأينا أن أعمال التجارة الخارجية كادت أن تستحوذ على معظم جهود البنك، ولا أرى مانعاً من الاستفادة من التجربة الدولية في هذا الشأن. فهناك بنك دولي، وهناك صندوق دولي، وكل منهما له مجال خاص وهما معاً يتكاملان.

٢ ـ إنشاء بنك مركزي إسلامي يقوم بالمهام الأساسية التي يقوم بها البنك المركزي بالنسبة للبنوك الإسلامية، خاصة وأن هناك المشاكل العديدة التي تواجه تلك المصارف، ولا يمكن للمصرف بمفرده أن يحلها، وإنما يمكن أن تحل عن طريق مجموعة المصارف، وإذن فلا بد من جهاز يعتبر بالنسبة لها «بنك البنوك» وقد يقال إن الاتحاد الدولي للبنوك يقوم بعمل البنك المركزي، أو يتخصص في جوانب معينة، ويقوم البنك المركزي بالإشراف على المصارف من الناحية المصرفية البحتة. ومما هو معروف أن البنك الإسلامي للتنمية ليس من اختصاصاته، ولا من صلاحياته القيام بتلك المهمة كما هو منصوص عليه في لائحته ونظامه، وكما أسفرت عنه التجربة في السنوات الماضية.

٣ ـ نقترح أن تقوم دول الفائض الإسلامية بتقديم مورد سنوي لبنك التنمية الإسلامي وللصندوق المقترح بنسبة ١ ٪ مثلاً من ناتجها البترولي أو بنسبة معينة من صادراتها، والمغزى من ذلك هو دوام التغذية المستمرة لموارد البنك حتى يتمكن من تقديم القروض الحسنة بصورة مجزية تساعد فعلاً في إنجاز البنية الأساسية للمجتمع الإسلامي.

٤ ـ نقترح أن يربط البنك الإسلامي للتنمية، وكذلك صندوق التسويات المقترح مساعدته للدولة بمدى اقترابها من تطبيق الشريعة الإسلامية في مختلف مجالات الحياة. وليس في ذلك تدخلاً في مسائل شخصية أو سياسية أو اجتماعية، وإنما هو من باب استخدام مال الله في الإعانة على طاعته.

٥ ــ نقترح أن تقوم دول البترول بوضع حصيلة الزكاة على أموال البترول وشتى المعادن لدى البنك الإسلامي ليقوم بدوره بإنشاء مشـروعات اقتصادية واجتماعية في الدول الإسلامية الفقيرة بغض النظر عن كون تلك الدول أعضاء في البنك أو غير أعضاء.

* * *

وبعد، فهذا هو نظام التمويل الإسلامي البديل، للنظام الـربوي في التمويل ومنه يتضح أنه يجمع بين أسلوبي القروض والمشاركات. بضوابط معينة تحمي الطرفين وتعدل بينهما. فماذا عن السياسات المالية والنقدية والسعرية من حيث مالها من دور تمويلي؟ وهذا ما يجيب عليه الفصل التالي.

□ □ □

الفَصل الثَالِث

الدور التمويلي للسياسات الاقتصادية

في هذا الفصل نتناول آخر جزئية من جزئيات الرسالة، وهي تتعلق بالتعرف على دور السياسات الاقتصادية التي تمارسها الدولة في ظل الاقتصاد الإسلامي في عمليات التمويل.

ومعروف في النظرية الاقتصادية أن هناك أنواعاً عديدة من السياسات الاقتصادية، فهناك على سبيل المثال السياسة المالية، والسياسة النقدية، والسياسة السعرية. وغير ذلك من السياسات. ونكتفي بتبيان دور تلك السياسات في الجهود التمويلية، ومدى إسهامها في تدعيم النموذج التمويلي الذي أقام الاقتصاد الإسلامي حيث إنها تمثل أدوات اقتصادية تستخدم لتحقيق أهداف اقتصادية متنوعة من بينها الهدف التمويلي.

وغير خاف مدى تأثير الأسعار وتحركاتها في عمليات التمويل والاستثمار بحيث إنه في غمار عمليات التنمية إذا لم توجه عناية كافية لاستقرار الأسعار والرقابة عليها فإنها قد تعصف بكل جهود التنمية.

كذلك فإن السياسة المالية للدولة من حيث استخدامها للايرادات، وللإنفاقات تعتبر هي الأخرى أداة هامة من أدوات التمويل.

وأخيراً فإن السياسة النقدية يعد من أهدافها الأساسية تأمين الحجم المطلوب من السيولة اللازمة لتمويل عمليات التنمية الاقتصادية.

ما طبيعة تلك السياسات في ظل الاقتصاد الإسلامي، وما مدى فعاليتها في تدعيم الجهود التمويلية. هذا ما نعرض له في المباحث التالية:

المبحث الأول: السياسة السعرية ودورها التمويلي.

المبحث الثاني: السياسة المالية ودورها التمويلي.

المبحث الثالث: السياسة النقدية ودورها التمويلي.

المبحث الأول:

السياسة السعرية ودورها التمويلي

مقصودنا بالبحث هنا هو التعرف على موقف الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي تجاه مسألة الأسعار، وتأثيرها في عمليات التمويل والاستثمار. ويمكن بحث تلك المسألة في المطالب التالية:

المطلب الأول: تأثير الأسعار في عمليات التمويل والاستثمار.
المطلب الثاني: الاستقرار السعري في إطار الاقتصاد الإسلامي.
المطلب الثالث: التمويل التضخمي وموقف الاقتصاد الإسلامي منه.

المطلب الأول:

تأثير الأسعار في عمليات التمويل والاستثمار

ينصرف السعر في معناه الضيق إلى أنه كمية النقود التي تدفع في سبيل الحصول على سلعة ما أو خدمة ما، بينما للسعر في التحليل الاقتصادي مضمون أعمق وأوسع فهو كما أشار أحد الاقتصاديين «الشروط التي تترتب البدائل على أساسها».

بمعنى أنه يضرب في أعماق عمليات الإنتاج، وعمليات الاستهلاك. ففي ضوء أسعار عوامل الإنتاج تقرر الوحدة الإنتاجية اختيار البديل المناسب سواء على مستوى المشروعات أو على مستوى أساليب الإنتاج. ومعنى ذلك أن السعر يلعب دوراً أساسياً في تخصيص الموارد العينية.

والأمر كذلك بالنسبة للوحدة الاستهلاكية، فالسعر يلعب دوراً رئيسياً في تخصيص الموارد النقدية، ومن جهة أخرى فهناك تأثير غير مباشر للأسعار على عمليات التمويل والاستثمار، من حيث تأثيرها في مستوى الأرباح الذي ينظر له الاقتصاديون على أنه المصدر الفعال، لتراكم المدخرات ومن ثم الاستثمارات. كذلك فإن الأسعار قد اهتم بها التحليل الكينزي من حيث تأثيرها في الطلب الفعلي، ومن ثم فقد نادى بعدم تدني الأجور، وهي كما هو معروف أسعار لعامل الإنتاج المسمى بالعمل، وذلك لأن تدنيها يؤثر في مستوى الطلب الفعلي، ومن ثم في عمليات الاستثمار. وفي الاقتصاد الاشتراكي فإن الأسعار قائمة، ولكن الذي يتولى إدارتها ليس جهاز السوق، وإنما هو جهاز التخطيط.

وقد اهتم الاقتصاد الوضعي اهتماماً كبيراً بالأرباح من حيث إنها مصدر الفائض، ومن ثم التراكم الرأسمالي وسواء في ذلك الاقتصاد الرأسمالي أو الاقتصاد الاشتراكي، فالكل يستهدف تحقيق فرق بين التكلفة وسعر البيع. وإن اختلف كل منهما عن الآخر في الوسيلة التي تحقق ذلك. ومعنى ذلك أن الأسعار قد دخلت في صميم التحليل الاستثماري والتمويلي.

□ **استخدام الأسعار كأداة تمويلية:**

لا يقتصر أثر الأسعار في عمليات التمويل على ما سبق ذكره بل لقد استخدم الاقتصاد الوضعي الأسعار استخداماً عمدياً لتحقيق التمويل، وذلك عن طريق ما يعرف «بالتمويل التضخمي». والمقصود به التمويل عن طريق الرفع المتعمد لمستويات الأسعار من قبل الدولة لتحقيق ادخار إجباري، وذلك بتحويل الموارد من الاستهلاك الجاري إلى التكوين الرأسمالي، وذلك عن طريق خلق النقود الورقية والائتمانية.

وبهذه العملية ترتفع الأسعار فيضطر الأفراد إلى تقليل استهلاكهم وزيادة مدخراتهم. ومن جهة أخرى فإن الدولة بما لديها من قوة شرائية تتدخل فتشتري من الموارد ما تتجه به تجاه الاستثمارات المطلوبة.

وقد نالت تلك الأداة اهتمام الاقتصاديين ما بين مؤيد ومعارض ومتحفظ، فقد ذهب بعضهم إلى أنه لا مفر من استخدامها بل هي في الحقيقة أداة سهلة وهينة، ومن المرغوب فيه استخدامها لتحريك الموارد المعطلة، ولجبر الأرصدة النقدية العاطلة على دخول ميدان العمل. هذا بالإضافة إلى أن مصادر التمويل الأخرى لها حدود وقيود لا يمكن للمجتمع تجاوزها.

ولكن الكثير من الاقتصاديين حذر من استخدامها لما تجلبه من مضار على المدخرات الاختيارية، وعلى التوزيع وكذلك الضرائب وغيرها. أي أنها تجلب من الأضرار ما يفوق بكثير ما يمكن أن تحدثه من منافع. ولذلك يقول أحد الاقتصاديين «أن الإجماع يكاد ينعقد بين الاقتصاديين الغربيين على التحذير من محاولة اللجوء إلى التضخم على نطاق واسع».

وبرغم ذلك فإن الكثير من الدول تلجأ إلى استخدام تلك الأداة لسد الفجوة بين المتاح والمطلوب من الموارد لسهولة استخدامها رغم ما فيها من مضار.

وليس من مقصودنا هنا العرض التفصيلي للجدول والحوار الذي دار وما زال يدور بين أنصار التمويل التضخمي ومعارضيه فلن نأتي فيه بجديد. والذي يعنينا موقف الاقتصاد الإسلامي من هذه المسألة وهذا موضوع المطلب التالي.

المطلب الثاني:

الاستقرار السعري في ظل الاقتصاد الإسلامي

من الأهمية بمكان لنجاح جهود التمويل والاستثمار الرقابة على مجريات الأسعار والتحكم في حركتها[1]، وقد قدم الاقتصاد الإسلامي في هذا الشأن إطاراً شاملاً يجعل من معضلة تحقيق الاستقرار السعري أمراً ميسور الحل، كما يبدو فيما يلي:

□ **ترشيد جهاز السوق:**

إعترف الإسلام بالسوق وبأهمية قوانينه، وأنه لا غنى عنه، ومع ذلك فقد اعترف بما يمكن أن يصيب جهاز السوق من أعطاب تنحرف به عن أداء مهامه، ولذلك فقد تدخل بمجموعة من التنظيمات والتشريعات التي تكفل لهذا الجهاز فعاليته ومن ذلك:

أولاً ــ منع الاحتكار الضار:

من المعروف في التحليل الاقتصادي أن المحتكر يحقق أرباحاً غير عادية ما كان له أن يحققها لولا وضعه الاحتكاري، بمعنى أن هذا القدر من الأرباح لا تستلزمه طبيعة العملية الإنتاجية، بل إنه في الغالب يجد من حركتها بما يعكسه من ارتفاع في الأسعار بصورة مفتعلة.

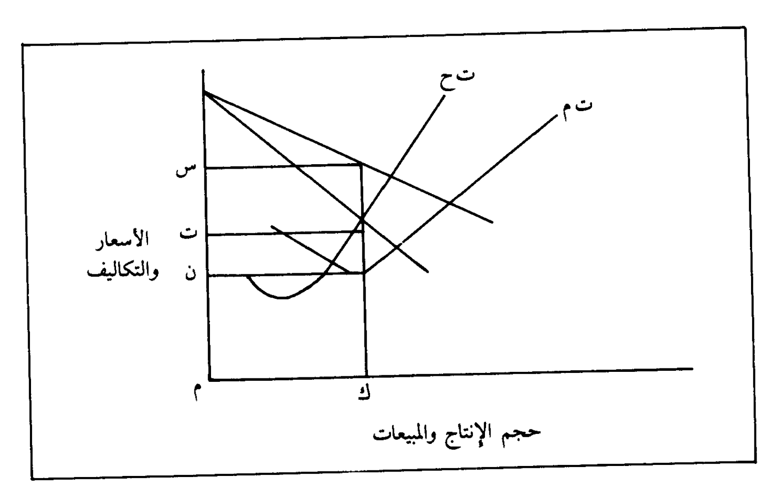
ففي سوق المنافسة تحدد أسعار البيع في ضوء متوسط التكلفة للوحدة المباعة دون زيادة مع ملاحظة أن التكلفة المتوسطة تتضمن مستوى من الربح هو الربح العادي الذي يحفز المشروع على البقاء في السوق.

بينما في ظل الاحتكار نجد المحتكر عادة ما يرفع سعر البيع عن متوسط التكلفة والفرق بينهما هو ربح احتكاري كما يظهر ذلك من الشكل التالي[2]:

---

(١) س. واجل: «فن التخطيط». ص ٣٤٢، مرجع سابق.

(٢) ألفرد و. ستونبر، هيج: «النظرية الاقتصادية». ص ٢٤٦، مرجع سابق.



من هذا الشكل نجد أن المحتكر ينتج الكمية م ك بمتوسط تكلفة م ن «تكلفة الوحدة» ثم يبيعها بسعر الوحدة م س.

وربحه الاحتكاري هو م س ــ م ت = ت س.

والمقصود بالاحتكار في الاقتصاد الوضعي عادة هو تحكم مؤسسة أو قلة من المؤسسات في سلعة معينة. وبالطبع فهناك احتكار بيع، وهناك احتكار شراء وهناك احتكار على مستوى سوق الاستهلاك، وعلى مستوى سوق الإنتاج. والفكرة في الجميع واحدة، وهي التحكم في السلعة أو الخدمة، وعدم توزعها بين أفراد أو مؤسسات عديدة فإذا عدنا إلى مفهوم الاحتكار في الإسلام فإننا نجد أولاً: الاحتكار ما دام ضاراً بالمجتمع ممنوع. وحكمة هذا القيد أن هناك من الأنشطة ما تميل بطبيعتها إلى أن تكون متركزة في يد مؤسسة واحدة لمصلحة المجتمع مثل الطاقة والسكة الحديد وغيرها وعند ذلك يجب أن تباع بسعر المثل بما لا يلحق ضرراً بأحد أي أنه ليس كل احتكار ضاراً[1].

---

(١) ابن تيمية: «الحسبة». ص ١٦، ١٧، مرجع سابق.
وانظر: محمد المبارك: «آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي». ص ١١١، دار الفكر بيروت، ط ٣، ١٩٧٠.

فإذا قصرنا حديثنا على الاحتكار الضار، وهو الذي لا تمليه مبادىء الرشد الاقتصادي من وجهة النظر القومية فإننا وجدنا الإسلام يعتبره منكراً، ومفهوم الاحتكار إسلامياً لا يختلف كثيراً عن المفهوم الوضعي إذ في الجميع تقوم فكرة السيطرة المنفردة على عرض سلعة ما.

وقد رأينا الفقه الإسلامي انطلاقاً من قوله صلى الله عليه وسلم «لا يحتكر إلا خاطىء»[1]، وغير ذلك من الأحاديث التي تذم وتمنع عمليات الاحتكار. فإنه قد اعتبر كل ما يضر احتكاره فهو ممنوع بغض النظر عن طبيعة السلعة محل الاحتكار وهذا ما ذهب إليه الإمام أبو يوسف وأيده الكثير من العلماء[2].

والنقطة الأساسية في ذلك هو إعطاء الدولة الصلاحية الكاملة في منع حدوث تلك العملية بما تراه من وسائل تحقق ذلك.

ولقد اتسع الفقه الإسلامي للعديد من الصور الاحتكارية، وليس فقط ما يبدو من أول وهلة عند ذكر الاحتكار فقد تحتكر الخدمة العينة مثل خدمة القسامين أو المهندسين أو غير ذلك، فيفرض أربابها ما يحلو لهم من سعر لخدمتهم، وهنا يمنعون من ذلك بقوة القانون. يقول ابن تيمية: «إذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو أبنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل. ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة على عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم»[3].

بل لقد نبه الفقه الإسلامي على مخاطر تكوين المنظمات الاحتكارية

---

(١) رواه مسلم. الصنعاني: «سبل السلام». ج ٣ ص ٢٥، مرجع سابق.

(٢) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ١٥، ١٧، مرجع سابق؛ «سبل السلام». ج ٣، ص ٢٥، مرجع سابق.
يحيى بن عمر: «أحكام السوق». ص ١١٣، مرجع سابق.
د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٨٣، مرجع سابق.

(٣) ابن تيمية: «الحسبة». ص ٢١، ٢٢، مرجع سابق.

وغيرها بأن تقوم مجموعة من الشركات بالتنظيم فيما بينها لاحتكار السوق في سلعة ما أو خدمة. مستهدفين بذلك تحقيق أقصى الأرباح.

وهنا منع الاقتصاد الإسلامي مثل تلك التنظيمات فيقول ابن تيمية: «ولهذا منع غير واحد من العلماء كأبي حنيفة وأصحابه القسام الذين يقسمون العقار وغيره بالأجر أن يشتركوا فإنهم إذا اشتركوا، والناس محتاجون إليهم أغلوا عليهم الأجر فمنع البائعين الذين تواطأوا على ألا يبيعوا إلا بثمن قدروه أولى وكذلك منع المشترين إذا تواطأوا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى»(١).

إذن شتى التنظيمات الاحتكارية سواء في مجالات البيع أو في مجالات الشراء في السلع والخدمات ممنوعة منعاً للظلم(٢).

وبمنع الاحتكار فقد ارتفع مصدر أساسي من مصادر التقلبات السعرية بل والارتفاع المبالغ فيه في الأسعار، وبالتالي عدم ضمان مبدأ الاستقرار السعري بما يترتب عليه من مخاطر تمويلية واستثمارية.

ثانياً ـ التسعير العادل للسلع والخدمات الاستهلاكية والإنتاجية:

تكتسب هذه المسألة أهميتها من حيث إنه بفرض قيام مؤسسة ما بالسيطرة على سلعة ما أو خدمة ما كأن تكون المعطيات الاقتصادية قاضية بذلك فإنه لا يسمح لها بفرض ما تراه من أسعار.

والنقطة الأساسية هنا والتي نأخذها من خلاصات حوار وجدل العلماء في التسعير أن الأصل هو ترك الحرية لقوى السوق تعمل عملها، فإذا كانت الظروف عادية موضوعية فلا يحسن تدخل الدولة حيث إن تدخلها في تلك الحالة قد يلحق الضرر والفساد بالمجتمع.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٨.

(٢) ابن القيم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». ص ٢٣٤ وما بعدها، مرجع سابق.
د. حسن الشاذلي: الاقتصاد الإسلامي». ص ١٨٣ وما بعدها، مرجع سابق.
د. محمود نور: «تحليل النظام المالي في الإسلام». ص ٤٤ وما بعدها، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٥.

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق»[1].

أي: أنه إذا كانت هناك عوامل موضوعية مثل نقص العرض نظراً لعوامل طبيعية غير تحكمية، أو زيادة الطلب مع عدم تمكن العرض من مجاراته. عند ذلك لابد من تحرك السعر تحركاً طبيعياً، وفي ظل ذلك لا يجوز تثبيته وتسعيره بثمن ثابت إذ أن ذلك ضد القانون الطبيعي. كما أنه يفسد ولا يصلح. فسوف يقل العرض وتنتشر السوق السوداء ويجلب بذلك من الضرر فوق ما يحقق من المصلحة. وقد نبه الإمام مالك رضي الله عنه على تلك الحالة بقوله: «إذا سعر عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به، ولكن أخاف أن يقوموا من السوق»[2].

أما إذا حدث اختلال متعمد ومفتعل، فيجب التسعير العادل منعاً للظلم. وهنا نلاحظ أن الإسلام في ذلك لا يحابي فئة على أخرى فكما أنه لا يجيز المغالاة في الأسعار فإنه لا يجيز تدنيها بحيث يلحق الظلم والضرر بالبائعين، ومن ثم بطريق غير مباشر بالمشترين[3].

والتسعير عند ذلك لا يكون تحكمياً ولا تعسفياً من قبل الإدارة، وإنما يقول على دراسة موضوعية جادة ومحايدة لمختلف عناصر التكاليف بما يحقق ربحاً عادياً ومعقولاً للبائعين.

وفي ذلك يقول ابن حبيب: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون، وكيف يبيعون فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا به. قال

---

(١) ابن تيمية: «الحسبة». ص ١٦ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٢.

(٣) فصّل القول في ذلك أستاذنا الدكتور الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٩٥، ٢٠١، مرجع سابق.

ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضاً. وعلى هذا أجازه من أجازه ووجه ذلك أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم، ولا يكون فيه إجحاف بالناس، وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»[1].

إذن قد احتاط الاقتصاد الإسلامي في عملية التسعير بحيث لا يترتب عليها من المفاسد ما يجب ما تقدمه من مصالح، وبحيث يتحقق العدل على مستوى جميع الفئات المشترين والبائعين. فهو تسعير عادل للجميع[2].

نكتفي بهذا القدر من تناول التسعير في الإسلام فقد توصلنا من خلاله إلى أن الإسلام يحافظ على الأرباح، وفي الوقت نفسه يمنع من المغالاة فيها بما تحمله من ارتفاعات في الأسعار وضياع أموال الناس.

وليس أدق من عبارة ابن حبيب السابقة في تصوير تأثير فساد الأسعار في الاقتصاد القومي حيث يقول إن فساد الأسعار يرتب إتلاف أموال الناس.

ثالثاً ــ تحريم وحظر مختلف العمليات السوقية الضارة:

ومن ذلك تحريم بيع النجش، وهو أن يتدخل شخص في السوق مشترياً لابهدف الشراء، وإنما بهدف إغلاء السعر ليس إلا. وكذلك حظر الوسطاء المستغلين الذين لا يقدمون خدمة حقيقية في عمليات التجارة ومن ذلك ما عبر عنه الحديث الشريف بالنهي عن تلقي الركبان، ومن بيع حاضر لباد. والبيع على البيع حتى السوم على السوم[3]، وكل ما من شأنه أن يشوه إشارات جهاز السوق ويحدث اختلالاً مفتعلاً في تحركاته. إن التجارة في مفهومها الإسلامي عمل من أعمال الطاعة أولاً، وقبل كل شيء فهناك الأساس العقيدي الذي يهيمن على كل جوانبها[4].

---

(١) الباجي: «المنتقى». ج ٥ ص ١٩، مرجع سابق.

(٢) محمد المبارك: «آراء ابن تيمية في الدولة». ص ١٤٥، مرجع سابق.

(٣) فصّل القول في ذلك صاحب سبل السلام، ج ٣ ص ١٨ وما بعدها، مرجع سابق.

(٤) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي». ص ١٧٢ ومابعها، مرجع سابق.

إذن فالاحتكار الضار ممنوع على كل المستويات شراءً وبيعاً وسلعاً وخدمات، استهلاكاً وإنتاجاً كذلك فالتلاعب بالأسعار، والتغالي فيها أو التدني فيها بصورة عمدية ممنوعة، وعلى الدولة أن تمنع ذلك قهراً بالأسلوب الموضوعي العلمي.

وأخيراً فإن مختلف العمليات التي قد تنشأ في ميدان التجارة والأسواق مما لا يحقق منفعة تذكر ولا تنتج إنتاجاً فعلياً فهي ممنوعة حيث لا تدخل في النطاق الصحيح لمفهوم التجارة كنشاط منتج.

ويترتب على ذلك كله استقرار الأسعار، وعدم تعرضها لتلك التحركات العنيفة صعوداً وهبوطاً مما يوفر الأرضية القوية لممارسة عمليات الاستثمار والمدخرات.

رابعاً ـ ترشيد الاستثمارات وأنماط الاستهلاك:

نكتفي هنا بالإشارة إلى خلاصة ما أسفر عنه البحث في موضوع الاستثمارات في إطار الاقتصاد الإسلامي، والتي تقدم ضمانة أكيدة لاستقرار الأسعار.

لقد علمنا من دراسة الاستثمار في الفصل الثاني من الرسالة أن هناك ضوابط أساسية يجب الالتزام بها على المستوى الفردي، وعلى المستوى الحكومي، ومنها اتباع مبدأ الأولويات بحيث تتجه الاستثمارات أولاً لإشباع حد الضرورة عند الإنسان ثم حد الحاجة وأخيراً الكماليات.

ومعنى ذلك أننا سنجد رقعة متسعة من الاستثمارات توجه لدفع حاجات الإنسان الأساسية، ويترتب على ذلك عدم وجود ضغوط تضخمية قوية في المجتمع حيث إن الاستثمار يوجه لإشباع حاجة فعلية.

ومن جهة أخرى فإن الاستثمارات يجب أن تتلافى كل عوامل الإسراف في إقامتها سواء من حيث المستلزمات السلعية، أو من حيث المستلزمات الخدمية. والتركيز أساساً على كفاية الاستثمارات، وإنتاجيتها لا على كمياتها وأحجامها.

ومعنى ذلك تقليل الحاجة إلى وسائل الدفع «النقود» مما لا يرتب تدفقاً زائداً دون مبرر للتيار النقدي محدثاً بذلك الاختلال في الاستقرار السعري.

ومن جهة أخرى فإنه في ظل تنظيم اقتصادي إسلامي صحيح، نجد أن الفجوة بين المدخرات والاستثمارات تقل، أو بعبارة أخرى نجد أن كمية النقود المطروحة في السوق تميل إلى أن تكون في غالبيتها عاملة فعلاً في التيار الإنتاجي، حيث أن الاكتناز غير قائم لأنه لا عائد له بل هو في الحقيقة يتكلف عائداً سلبياً في تآكل قيمة النقود وفي دفع الزكاة.

وإذن فهناك شبه توازن واستقرار بين كمية المدخرات وكمية الاستثمارات ومعنى ذلك كله تأمين جبهة الاستثمارات من إحداث اختلال سعري، وما يرتبه من ضغوط تضخمية.

هذه خلاصة ما سبق تناوله من تنظيم للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي جئنا بها هنا لمناسبتها لموضوع الاستقرار السعري، وكيف يتحقق في إطار الاقتصاد الإسلامي.

أما عن ترشيد الاستهلاك في إطار الاقتصاد الإسلامي فقد سبق أن تناولناه عند بحثنا لموضوع الفائض والاستهلاك، وكذلك عند موضوع الحاجات الحقيقية للفرد وخلصنا إلى أن الإسلام يضع ضوابط لرغبات الأفراد إبعاداً لهم عن الإسراف والتبذير من جهة وحرصاً على تأمين الحاجات الحقيقية لكل فرد من جهة أخرى. ويترتب على ذلك تحديد حجم الطلب الاستهلاكي تحديداً يتمشى مع إمكانيات العرض. بل ينبغي أن يكون مما يسمح بتوجيه جانب من العرض نحو الطلب الاستثماري.

والشيء الجديد الذي نريد قوله هنا بالإضافة إلى ما سبق أن دالة الطلب الاستهلاكي لا تحددها مقدرة الفرد فحسب، وإنما تتحدد في ضوء الاعتبارات الاجتماعية. أي: أن دخل الفرد، وإمكانياته المالية ليست هي العامل والعنصر المحدد للطلب الاستهلاكي للفرد، وإنما يتحدد ذلك في ضوء التوازن الاقتصادي والاجتماعي للمجتمع. ويفسر ذلك قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه

لجابر بن عبد الله رضي الله عنهما «ما هذا يا جابر؟ فقال: لحم اشتهاه أهلي فاشتريته. فقال: أكلما اشتهيتم اشتريتم؟ وكررها. أما يريد أحدكم أن يطوي بطنه لجاره وابن عمه؟ وأين تذهب عنكم هذه الآية: «أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها»[1] ونفس هذا الموقف وقفه مع ابنه قائلاً له: «كفى بالمرء سرفاً أن يأكل كل ما يشتهي»[2].

ومن هذا نجد الاعتبار الاجتماعي بارزاً في تأثيره على النمط الاستهلاكي «أما يريد أحدكم أن يطوي بطنه لجاره وابن عمه». فإذا ما تدعم هذا الاعتبار بالاعتبار الديني، واعتبار ذلك مسؤولية دينية قبل أن تكون مسؤولية اجتماعية، يثاب الفرد على اتباع مبادئها، ويعاقب على مخالفتها، فإن ذلك يخلق سلوكاً استهلاكياً رشيداً في المجتمع. ونحن نعلم مدى ما يعانيه المجتمع من ندرة في منتجاته الاستهلاكية في المراحل الأولى من تنميته، ومن ثم تبدو أهمية التنظيمات والقيم التي ترشد من الاستهلاك خاصة في تلك الفترات المبكرة.

وبهذا نجد أنه في إطار عملي سليم يقدم الاقتصاد الإسلامي من المبادىء والقيم بل، والتنظيمات الرسمية ما يضمن تحقيق الاستقرار السعري، وعدم السماح بالتضخم الجامح الذي يعصف بالتنمية سواء على مستوى وسائلها أو على مستوى غاياتها.

---

(١) و(٢) ابن الجوزي: «تاريخ عمر». ص ٢٠١، ٢٠٢، مرجع سابق.

المطلب الثالث:

موقف الاقتصاد الإسلامي من التمويل التضخمي

من المواضيع ذات الصبغة السعرية والتمويلية ما يعرف بالتمويل التضخمي. وهو التمويل عن طريق الرفع المتعمد لمستويات الأسعار من قبل الدولة[1].

وقد امتد الجدل بين الاقتصاديين في صلاحية تلك الأداة بين رافض لها لمضارها وبين مجيز لها ومرغب فيها لمنافعها.

والذي يعنينا هنا أنها مسألة كما ذكرنا اختلطت فيها الأسعار بالتمويل اختلاطاً قوياً فهي استخدام السعر مصدراً للتمويل. وقد وقف الاقتصاد الإسلامي من تلك الأداة موقفاً مبنياً على أنه لا حاجة إلى استخدامها في ظل سيادة مبادئه ومنظماته التمويلية والاستثمارية. هذا بالإضافة إلى أنه ونظراً لكونه فرعاً من الشريعة أو منبثقاً عنها، فهو يتحرى دائماً الابتعاد عما فيه مضار إلا عند الضرورة القصوى، فيرتكب الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى أو بعبارة أخرى يرتكب أخف الضررين، وإنه إذا تعارض المانع مع الموجب قدم المانع على الموجب.

□ **الاقتصاد الوضعي والتمويل التضخمي:**

– **فكرة التمويل التضخمي ومصدرها:** عندما عجزت مصادر الإيرادات عن تقديم المدخرات والفوائض الكافية للاستثمارات المطلوبة، سواء عن طريق المدخرات الاختيارية، أو عن طريق الضرائب، أو عن طريق القروض. فقد ابتكر الفكر الاقتصادي أداة أخرى للتمويل يستحدث بها ادخاراً إجبارياً لدى الأفراد من جهة وتوزيعاً للموارد بما تراه الدولة من جهة أخرى. هذه الأداة تمثلت في الرفع المتعمد للأسعار، وقد يحدث ذلك عادة عن طريق إصدار المزيد من النقود. كما قد يحدث عن طريق زيادة الائتمان[2]،

(١) د. غازي عناية: «التمويل بالتضخم». ص ٨٠ وما بعدها. مرجع سابق.

(٢) د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ١٧٤، مرجع سابق.

المهم هو أن ترتفع أسعار بعض السلع والخدمات الاستهلاكية ارتفاعاً يجعل الأفراد يحجمون عن استهلاكها، فيرغمون جبراً على ادخار جزء من دخولهم. ومن جهة أخرى فإن الدولة بما لديها من قوة نقدية تتدخل فتشتري من الموارد ما يجعلها تتجه إلى القطاعات والصناعات التي ترغب الدولة في القيام بها والاستثمار فيها.

وبذلك فإن الدولة تجعل الأفراد يمتنعون عن استهلاك تلك الموارد جبراً عنهم، ولذا فإنهم يدخلون تحت باب الادخار الإجباري[1].

ولقد نادى كثير من الاقتصاديين باستخدام تلك الأداة في التمويل لما تمتاز به من اليسر وعدم التعقيد بالمقارنة بالضرائب والقروض.

ولكن الكثير أبدى تخوفه بل واعتراضه على استخدامها لما فيها من مضار التضخم المعروفة على كل من عمليات التمويل والاستثمار، وتوزيع الدخل والثروة بالإضافة إلى أن مفعولها الإيجابي في تشييد استثمارات، وزيادة المدخرات أمر مشكوك فيه.

ومن هنا فقد اعتبرت في التحليل الأخير لهم ضرورة لا تستخدم إلا عند الضرورة وبقدرها وبمعايير وجرعات ونظم معينة، وإلا أتت على كل شيء[2] وفي ذلك يقول بعض الكتاب المعاصرين: «إن الإجماع يكاد ينعقد بين الاقتصاديين الغربيين على التحذير من محاولة اللجوء إلى التضخم لتمويل الاستثمارات على نطاق واسع»[3].

---

(١) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». ص ٤٦٦، مرجع سابق.
د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ١٧٥، مرجع سابق.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٦٩ وما بعدها.
د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ج ٢ ص ٤٦٥ وما بعدها، مرجع سابق.
Peterson, Op. Cit., pp. 465 FF.
د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٢٧٣ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ١٩١، مرجع سابق.

□ **عدم الحاجة إلى التمويل التضخمي في ظل الاقتصاد الإسلامي:**

هل هناك حاجة ملحة في ظل اقتصاد إسلامي لاستخدام تلك الأداة التمويلية؟ للإجابة على هذا التساؤل نستعرض بإيجاز سبب اللجوء إليها في ظل الاقتصاد الوضعي. فقد سبق أن أشرنا إلى أن الدولة قد تلجأ إلى تلك الوسيلة لتغطية الفجوة بين الإيرادات العادية وبين المصروفات. بمعنى أن النفقات المطلوبة تعلو على الإيرادات المحصلة. أو بعبارة أخرى فإن الاستثمارات المطلوبة أكبر من المدخرات الاختيارية والاجبارية عن طريق الضرائب المحققة. وهنا تلجأ الدولة إلى عملية موازنة عن طريق التمويل التضخمي بزيادة الإصدار وبالرفع المتعمد في مستويات الأسعار.

وفي إطار الاقتصاد الإسلامي نجد أنه عندما يطبق تطبيقاً فعالاً في مختلف جوانبه لن توجد حاجة ملحة للالتجاء إلى تلك الأداة، ذلك:

أولاً: مما سبق رأينا أن الاستثمارات مخططة ومضبوطة في إطار من الأولويات، وبالتالي فهي ليست من الكبر والضخامة بحيث لا تقوى على تمويلها المدخرات الحقيقية في المجتمع. فهناك الكثير والكثير من المشروعات الاستثمارية ذات النفقات العالية لن توجد لأنها لا تنتج سلعة أو خدمة حقيقية للإنسان. وعلى مستوى الحاجات الحقيقية نجد الترتيب والأولويات خاصة أن الاقتصاد الإسلامي لا يؤمن بعملية التنمية القصوى في أقل وقت. ولا يتكالب على تحقيق أعلى معدلات لنمو الدخل مهما كانت الوسيلة، ومهما كانت النتيجة المترتبة على ذلك.

ثانياً: لقد رأينا أن معطيات الاقتصاد الإسلامي تفرض قيام الاستهلاك الرشيد البعيد عن شتى أنواع التبذير والانحراف، كذلك فإنها تستحوذ على جزء هام من الفوائض بحكم ما لديها من مؤسسات ذات فعالية. يضاف إلى ذلك أنها حثت بل وألزمت الفرد بتثمير ما يفضل معه من فائض ومدخرات. فلا اكتناز ولا استثمار في غير ما لا طائل تحته. ومعنى هذا أن هناك تعبئة شاملة لموارد وطاقات المجتمع. فإذا ما كانت الاستثمارات محدودة لانضباطها، وإذا

كانت الموارد والطاقات معبأة على هذا النحو فإنه من المتوقع في ظل الظروف العادية قيام قدر كبير من التوازن بين الاستثمارات والمدخرات.

ثالثاً: وبفرض أنه مع ذلك ظلت هناك فجوة فإن الإسلام يقدم للدولة صلاحية في الحصول على ما تراه ضرورياً من الأموال من أفراد المجتمع مع تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة بينهم فلها أن تزيد من الضرائب ولها أن تفرض قروضاً. وبعبارة أخرى فإن للدولة في مثل تلك الحالات أن تستخدم الوسائل الصريحة والمباشرة والتي يمكن التتبع الدقيق لنتائجها.

وأخيراً فإذا كانت المشكلة هي مشكلة «قوة شرائية» بحيث أن كل مؤشرات الاقتصاد القومي تشير إلى أنه في حاجة إلى مزيد من كمية النقود لتتجاوب مع التوسع في المبادلات والأنشطة الاقتصادية فإن للدولة الحق في إصدار كمية النقود اللازمة. وفي الحقيقة لا يعتبر هنا الموقف تمويلاً تضخمياً، وإنما هو النمو الطبيعي في المتغيرات الاقتصادية.

والذي نريد أن نؤكد عليه أن الإسلام يؤمن بالاستقرار السعري لما له من آثار اجتماعية واقتصادية، وقد تدخل على مختلف الجبهات لتحقيق هذا المطلوب.

فعلى جبهة الطلب تدخل مرشداً ومنظِّماً بحيث لا يأتي التضخم من قبله.

وعلى جبهة التكاليف تدخل لتنظم الأسواق والأسعار حتى لا يحدث تضخم من جهتها.

وعلى جبهة التوازن بين الاستثمارات والمدخرات كان له تدخله.

وكل ذلك يؤدي إلى الاستقرار السعري.

المبحث الثاني:

السياسة المالية ودورها التمويلي

مهما يكن شأن الدولة في علاقتها بالشؤون الاقتصادية، ومهما انكمشت تلك العلاقة حتى صارت الدولة فيها مجرد حارسة فإن هناك سلوكاً، وتصرفاً من الدولة فيما يتعلق بإيراداتها ونفقاتها.

فما بالنا في حالة ما إذا اشتدت هذه العلاقة حتى أخذت صورة الدولة المتدخلة، ثم زادت شدتها حتى صارت الدولة دولة منتجة في تلك الحالات تتزايد أهمية ما يعرف بالسياسة المالية كسلوك للدولة تجاه إيراداتها ونفقاتها.

وهناك من الأدوات المالية ما تعتمد عليه الدولة في سلوكها هذا كما أن أهدافها من هذا السلوك تتفاوت بتفاوت مرحلة النمو الاقتصادي، وبتنوع السياسة الاقتصادية للدولة، وموقفها من الشؤون الاقتصادية. وقد اعتنق الفكر الاقتصادي نظريات عدة تجاه كيفية سلوك الدولة في إيراداتها ونفقاتها فاعتنق مبدئياً نظرية «التوازن الحسابي السنوي» ثم أعرض عن ذلك مركزاً على التوازن الاقتصادي والاجتماعي، ولا ضير من وجود اختلال حسابي، ثم بالغ في ذلك فنادى بالعجز المنظم أو المالية التعويضية على مدار فترة زمنية أطول من العام تحتوي مرحلة الانكماش، ومرحلة الرواج وأخيراً فإن الدولة في ظل النظم الاشتراكية تتخذ من سياستها المالية أداة لتحقيق الخطة الاقتصادية.

وفي الاقتصاد الإسلامي رأينا أن الدولة ليست ببعيدة عن النشاط الاقتصادي. فمن حيث الأصول والمبادىء الإسلامية، ومن حيث التطبيق العملي الذي سلكته الدولة الإسلامية في عصورها المختلفة رأينا تدخلاً فعالاً من قبل الدولة لتحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع إذ أن ذلك

ضمن مهام الدولة الأساسية في الإسلام كما تناولها رجال القانون الإداري الإسلامي.

وقد تعرض الفقه الإسلامي لحالات من الاختلال الحسابي بين الإيرادات والنفقات من حيث العجز، ومن حيث الفائض وقدمت في تلك الحالات منهجاً عملياً وبنياناً فكرياً يمكن السير عليه.

وأخيراً فإن الدولة تحصل على الإيرادات العامة لتمول بها مختلف أنواع النفقات من استثمارية لجارية لتمويلية لنشر الدعوة وترسيخ القيم... الخ.

وفي هذا المبحث نتناول تلك المسائل بقدر في المطالب التالية:

المطلب الأول: السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي.

المطلب الثاني: السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الأول:

السياسة المالية في الاقتصاد الوضعي

نعرض هنا بإيجاز لمفهوم السياسة المالية في الفكر الاقتصادي الوضعي ولأدواتها وأهدافها.

□ **مفهوم السياسة المالية وأدواتها:**

من المصطلحات السائدة في النظرية الاقتصادية والتي تمثل مجالاً ومركزاً هاماً في هيكلها مصطلح السياسة المالية (Fiscal Policy) ويقصد بها استخدام الدولة إيراداتها ونفقاتها بالصورة التي تحقق أهدافها الاقتصادية من الاجتماعية. أي أننا هنا بصدد سلوك متعمد تجاه الإيرادات والنفقات لإحداث آثار ما في الاقتصاد القومي. وعلى حد تعبير الكاتب الاقتصادي (Peterson) فإنها:

Fiscal policy «We have seen, involves deliberate changes in the taxes government collects and the money it spends as a means to influence the economy[1].

---

(١) Wallace C. Peterson, Op. Cit., p. 421.

ومن ذلك نرى أن أدوات تلك السياسة تتمثل في الإيرادات وبوجه خاص الضرائب من جهة، وفي النفقات العامة من جهة أخرى. وبالطبع فإن استخدام هاتين الأداتين يتم في نطاق الميزانية العامة للدولة، ومعنى ذلك أن أدوات السياسة المالية يمكن إرجاعها إلى إيرادات ونفقات وميزانية[١].

ومن التعريفات التي قيلت في السياسة المالية «استعمال الحكومة لنفقاتها، وإيراداتها كعاملين يوازن كل منهما الآخر للوصول إلى تشجيع الظروف والأحوال التي تساعد على النمو الراسخ المستقر»[٢] أو هي «القرارات التي تتخذها الدولة بقصد إحداث تغييرات متعمدة في النواحي الاقتصادية والاجتماعية والأسلوب المزمع اتخاذه لتحقيق السياسة المالية التي تتضح من مشروع الميزانية»[٣].

□ **أهداف السياسة المالية:**

تتنوع وظائف السياسة المالية وفقاً لمستوى النمو الاقتصادي الذي عليه المجتمع ووفقاً للفلسفة الاقتصادية التي يسير عليها. فهي في مجتمع متخلف اقتصادياً تستهدف في المقام الأول إنجاز التنمية الاقتصادية فتنصرف أساساً إلى تدعيم عمليات التمويل والاستثمار مع مراعاة الاستقرار السعري. بينما هي في مجتمع رأسمالي متقدم تستهدف أساساً المحافظة على التشغيل الشامل وتجنيب الاقتصاد القومي الاختلالات الاقتصادية العنيفة من تضخم لانكماش.

أما في مجتمع اشتراكي فإن السياسة المالية تقوم بوظيفتين أساسيتين[٤]:

* **الوظيفة الأولى:** هي الوظيفة التوزيعية وذلك بتأمينها التمويل اللازم لدفع عجلة الاقتصاد القومي.

* **الوظيفة الثانية:** هي الوظيفة الرقابية على نشاط المشروعات وعلى تنفيذ الخطة الاقتصادية للدولة وإعداد البيانات الخاصة بها.

---

(١) *Ibid.*, p. 421.

(٢) د. كمال الجرف: «السياسة المالية». مرجع سابق، ص ٧.

(٣) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٣٥، مرجع سابق.

(٤) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٨٦ ــ ٩٢، مرجع سابق.

□ **صور السياسة المالية:**

اتخذت السياسة المالية صورتين أساسيتين: صورة التوازن الحسابي السنوي بين الإيرادات العادية وبين النفقات. وصورة التوازن الاقتصادي والاجتماعي بديلاً عن التوازن الحسابي.

ففي المراحل الأولى للفكر الاقتصادي اعتنق مبدأ التوازن السنوي الحسابي في ميزانية الدولة بمعنى أن تكون الإيرادات بقدر النفقات لا أكثر ولا أقل[1].

ومنشأ هذه الفكرة هو الفلسفة التي حكمت هذا الفكر من حيث وظيفة الدولة وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي. حيث آمن بحياد الدولة، ومجرد حراستها للأوضاع القائمة دون التدخل فيها، وإلّا أفسدتها حيث هناك القانون الطبيعي الذي يعمل عمله في ضوء حرية الأفراد، وعدم تدخل الدولة في حركتهم، ومن ثم اقتصر دور الدولة على مجرد الحراسة. وبالتالي فقد انكمشت نفقاتها في مجالات الأمن والعدالة والدفاع. ولأجل ذلك فحسب تستأدى الضرائب لتغطية تلك النفقات المحدودة.

ولكن بتطور المجتمعات اقتصادياً وتوسع نشاطاتها، ومجابهتها للكثير من المشاكل والأحداث وجدت الدولة نفسها مضطرة للتدخل في النشاط الاقتصادي بهدف تحقيق التوازن الاجتماعي بين الأفراد عن طريق تشريعات الأجور والعمالة والضمان الاجتماعي، وحماية المستهلكين، وتحقيق التوازن الاقتصادي بين القطاعات المختلفة ضماناً لعدم تكرس الاستثمارات في مجالات دون غيرها.

ومعنى ذلك أن الدولة باتت تنهض بأعباء جديدة تتطلب نفقات أكثر من ذي قبل ومن ثم تغيرت نظرتها لعملية التوازن الحسابي، فلم يعد هدفاً يسعى إليه طالما هناك أهداف أخرى أهم، وهي تحقيق ما تقدم من توازن اجتماعي

---

(١) د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ص ٤٩٠، مرجع سابق.
د. محمود نور: نفس المصدر، ص ٤٠ وما بعدها.

واقتصادي وأبعاد الاقتصاد عن مخاطر التضخم والكساد، والعمل على تحقيق ما يعرف بالاستقرار الاقتصادي وبتحقيق التوازن العام للدولة[١].

كل ذلك جعلها تعتمد سياسة المالية الوظيفية أو التعويضية أو سياسة العجز والفائض المنظم فلا ضير من استحداث عجز في الموازنة العامة يغطي بإيرادات أخرى كان ينظر لها فيما مضى على أنها غير عادية ومن ذلك القروض وزيادة الإصدار ومعنى ذلك أنه عندما تواجه الدولة بحالة انكماش فعليها أن تزيد من نفقاتها، والعكس صحيح عندما تواجه بحالة رواج وتضخم فتنقص من إنفاقاتها. وأصبح هدف الدولة هو التوازن على مدار فترة زمنية أطول من سنة تغطي حالتي التقلبات الاقتصادية والرواج والكساد.

وبالطبع فإن السياسة المالية في ظل الدولة المنتجة أخذت صورة التوازن الاقتصادي والاجتماعي على مدار الخطة القومية.

وقد تناول الكتاب السياسة المالية خاصة في صورتها «الوظيفية» أو المتدخلة، من حيث فعاليتها في إحداث وإنجاز أهدافها. ونوه البعض بالعقبات التي تحد من فعاليتها وخاصة البعد الزمني بين اتخاذ القرار الحكومي على مستوى الإيرادات أو النفقات وبين إنتاج آثاره في المجتمع. ولا نجد هنا حاجة لتناول تلك المسألة لبعدها عن موضوعنا ولبسطها في مصادرها المختلفة[٢].

---

(١) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٤٠ وما بعدها.

(٢) د. أحمد الجعويني: «اقتصاديات المالية العامة». ص ٢٧٧، مرجع سابق.

المطلب الثاني:

السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي

في هذا المطلب نتناول السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي – بإيجاز – من حيث مفهومها وأدواتها وأهدافها وصورها.

□ **مفهوم السياسة المالية وأدواتها:**

يشيع في الشريعة الإسلامية مصطلح السياسة الشرعية. وقد تناولها كثير من علماء المسلمين وخاصة منهم ابن عقيل الحنبلي وابن القيم وغيرهم.

والسياسة لغة من ساس القوم أي دبر أمرهم وتولى شؤونهم.

وفي اصطلاح العلماء تفيد قيام الدولة بتدبير شؤون الناس بما يقربهم من الصلاح ويباعد بينهم وبين الفساد طبقاً لقانون المصلحة ولرؤية الدولة لما يحققه[1]. فهي مجموع أفعال وتصرفات ولي الأمر في سبيل تدبير شؤون مواطنيه[2].

وغير خاف أن هناك قواعد شرعية معينة يجب على الحاكم أن يتصرف على الرعية في إطارها وداخل حدودها، حتى تظل سياسته سياسة شرعية وإلّا زال عنها هذا الوصف.

والذي يعنينا هنا أن تصرفات وسلوكيات الحاكم تجاه مجتمعه في الإسلام تتنوع وتتعدد وتنتشر على مساحة واسعة من المجالات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والخارجية. ومن ثم فإنه يحتاج في ذلك إلى أموال وموارد يغطي، ويؤدي بها تلك الأعمال المطلوبة منه، ومن هنا قامت فكرة النفقات العامة، وكذلك الإيرادات العامة في الدولة الإسلامية. مرتكزة على ضرورة توافر

---

(١) علاء الدين علي بن خليل الحنفي: «معين الحكام». ص ١٦٩، مكتبة البابي الحلبي، ط ٢، سنة ١٩٧٣.

ابن القيم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». ص ١٥، مرجع سابق.

(٢) د. كمال الجرف: «السياسة المالية». ص ٤، مرجع سابق.

مقومات معينة في المجتمع على اختلاف مجالاتها وأن تلك المقومات تتطلب تمويلاً وموارد.

ومن ثم فإن السياسة المالية في الإسلام من حيث مفهومها وأدواتها لا تختلف جوهرياً معها في الاقتصاديات الوضعية فهي لا تخرج عن استخدام إيرادات الدولة ونفقاتها لتحقيق أهداف معينة. أي أن هناك الإيرادات، وهناك النفقات، وهناك الميزانية العامة.

وقد سبق أن تناولنا الإيرادات العامة بالتفصيل في باب خاص. وكذلك تناولنا إلى حد كبير موضوع النفقات العامة أو الإنفاق الحكومي. ورأينا أنه ينصرف إلى توفير الاستثمارات على اختلاف أنواعها الاقتصادية والاجتماعية والدينية.

وفي الفرع التالي نعرض لما تستهدفه الدولة الإسلامية من سياستها المالية إيراداً وإنفاقاً.

□ أهداف السياسة المالية:

لا يؤمن الإسلام بمبدأ الدولة الحارسة والتي لا تعنى من قريب أو بعيد بمجريات النشاط الاقتصادي في المجتمع فمنذ أول وهلة تدخلت الدولة على يد رسولنا صلى الله عليه وسلم في المجال الاقتصادي عن طريق توزيع الثروات والأراضي، والدخول، وعن طريق تشريع فريضة الزكاة، وعن طريق إقامة التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع، مستخدمة أول ما استخدمت أسلوب المؤاخاة ومعناه إدخال من يملك شخصاً لا يملك معه في ثروته وماله وكل ما يتعلق به معتبراً إياه أخاً له في كل شيء.

واستمر الحال هكذا في عصر الخلفاء الراشدين خاصة في عصر عمر الذي برز فيه دور الدولة في المجال الاقتصادي من خلال موقفها من أرض الفتوح وتنظيم غلاتها وتوزيعها.

وكذلك ظهر تدخل الدولة في إحياء الأراضي الموات وتوزيعها وإقطاعها وفي الحمى.

إذن لا نجد سنداً يبرر اتخاذ الدولة صورة مجرد الحراسة في الإسلام. وإنما هي دولة متدخلة بل، ومنتجة أيضاً، وقد مارست الإنتاج فعلاً في العصور الأولى في كثير من أراضي بيت المال مثل أرض الصوافي وأراضي خيبر، وغيرها التي جلوا عنها فقامت الدولة بالإنتاج فيها بأسلوب أو بآخر. وقد عرضنا لهذا كله في فصل الاستثمار.

والذي نود أن نخلص إليه هنا أن الدولة في الإسلام دولة ذات فعالية اقتصادية سواء عن طريق التدخل ومراقبة وتصحيح التحركات الاقتصادية الفردية وترشيدها ومؤازرتها، أو عن طريق ممارسة الإنتاج والتوزيع في بعض القطاعات بنفسها.

ومن ثم فإن السياسة المالية الإسلامية قد عنيت أول ما عنيت بتحقيق التوازن الاجتماعي بين الأفراد، وكذلك التوازن الاقتصادي بحيث يتوافر في المجتمع مختلف الصناعات والحرف التي لا يستغنى عنها والأمر ــ إسلامياً ــ يتسع لمختلف المراحل التي تمر بها الدولة، من حيث درجة النمو الاقتصادي. بمعنى أنه يتبنى استهداف إنجاز التنمية الاقتصادية وتزايد معدلاتها واستمراريتها، ويكرس إيراداته، ونفقاته من أجل تحقيقها بالمساهمة مع الأفراد. كما أنه يتبنى استهداف الاستقرار الاقتصادي والأبعاد بين الاقتصاد القومي، وبين التضخم من جهة والكساد من جهة أخرى.

إذن يمكن القول إن الدولة الإسلامية بإيراداتها ونفقاتها تؤدي دوراً نشطاً في الحياة الاقتصادية للمجتمع. على مختلف الجبهات من إنجاز التنمية وإحداث الاستقرار وتوفير التوازن الاجتماعي والاقتصادي.

لقد قدم القرآن في إحدى آياته المبدأ الأساسي الذي يجب أن تعمل وتدور حوله السياسة المالية للدولة الإسلامية وهو ﴿كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[1] أي العمل على أن تكون ثروة المجتمع متداولة بين شتى أفراده، وليست حكراً على الأغنياء فيه فحسب. وعلى الدولة الإسلامية أن تطبق في

---

(١) سورة الحشر: الآية رقم ٧.

سياستها المالية هذا المبدأ بما تقوم به من نفقات الضمان الاجتماعي والتنمية الاقتصادية الشاملة(١).

□ توازن حسابي أم توازن اقتصادي:

على ضوء ما تقدم هل اعتمد الإسلام صورة «التوازن الحسابي السنوي» أم صورة التوازن الاقتصادي والاجتماعي مع الإخلال بالتوازن الحسابي؟

وبعبارة أخرى هل يقر مبدأ ضرورة تساوي الإيرادات الشرعية مع النفقات؟ أم أنه يجيز بل، ويرغب في بعض الحالات في قيام عجز بين الإيرادات والنفقات؟ وعند ذلك كيف يسد هذا العجز؟ وأخيراً هل له موقف معين إزاء الاختلال بين الإيرادات والنفقات بالفائض. بمعنى إقرار وجود فائض في الإيرادات عن النفقات؟ وإذا أمكن ذلك فما مصير هذا الفائض؟ وهل يوزع وينفق قبل نهاية العام؟ أم يدخر لنوائب وحوادث المستقبل في شكل احتياطي؟

في صدر الإسلام تمثلت الإيرادات الشرعية العامة في الزكاة والفيء وخمس الغنيمة، وكذلك النفقات التي كان يقوم بها الأفراد لتمويل حاجات عامة كحاجة الدفاع أو الضمان الاجتماعي أو غيرها.

وقد كانت تلك الإيرادات توجه لتغطية مختلف أنواع النفقات العامة. ومع ذلك فقد حدث عجز في الإيرادات عن تغطية النفقات العامة في بعض السنين. فماذا فعلت الدولة الإسلامية؟

هنا فإن مجرد حدوث العجز في حد ذاته يعني إمكانية التخلي عن مبدأ التساوي الحسابي بين الإيرادات والنفقات، وأن هذا التساوي ليس قيداً شرعياً. وقد واجهت الدولة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، بأكثر من أسلوب. ومن ذلك تعجيل بعض الفرائض لمن يقدر على ذلك فقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، «إنا كنا قد احتجنا فتعجلنا من العباس صدقة ماله سنتين»(٢) وورد بصيغ أخرى.

---

(١) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». ص ٤٠٩، مرجع سابق.

(٢) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٧٦ وما بعدها.

ومن ذلك قيام الدولة بالاقتراض فقد رُوي أن النبي صلى الله عليه وسلم، استسلف أربعين ألفاً عند غزوة حنين[1] كما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم استسلف على نعم الصدقة[2].

وفي حالات أخرى أجلت الدولة تحصيل الزكاة فقد روى أبو عبيـد من حديث أبي هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم، أمر بالصدقة فقال بعض من يلمز منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس بن عبد المطلب أن يتصدقوا قال. فخطب الرسول صلى الله عليه وسلم، فكذب عن اثنين عن العباس وخالد وصدق على ابن جميل ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ما نقم ابن جميل؟ إلاّ أنه كان فقيراً فأغناه الله من فضله ورسوله وأما خالد بن الوليد فإنهم يظلمون خالداً إن خالداً قد احتبس أدراعه وأعبده في سبيل الله، وأما العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهي عليه ومثلها معها[3].

وعقب عليه أبو عبيد بقوله فقوله صلى الله عليه وسلم فأما العباس فصدقته عليه ومثلها معها «يبين لك أنه قد كان أخرها عنه ثم جعلها ديناً عليه يأخذه منه»[4] كذلك فقد أخر عمر، رضي الله عنه، جباية الزكاة في عام الرمادة. ومعنى ذلك حدوث ظروف استدعت توقف استئداء بعض الفرائض مؤقتاً. وذلك ليتمكن الأفراد من مواجهة هذا التدهور الاقتصادي. على أنه في العام القادم تجبى زكاة العامين معاً. وهذا ما حدث بنص الحديث السابق، وكما أكدته الوثائق عن عمر، رضي الله عنه[5].

ومعنى ذلك أنه في زمن الرواج يمكن استخدام السياسة المالية لتحقيق التوازن الاقتصادي كما يمكن استخدامها في زمن الكساد.

---

(١) ابن ماجة: «سنن ابن ماجة». ج ٢ ص ٨٠٩، مرجع سابق.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) أبو عبيد: «الأموال». ص ٧٨٠، مرجع سابق.
(٤) أبو عبيد: نفس المصدر. ص ٧٨٠.
(٥) أبو عبيد: نفس المصدر والمكان.

وبعد أن تمت الفتوحات الإسلامية الكبرى في عهد عمر، رضي الله عنه، فاضت إيرادات الدولة بشكل لم يعهد من قبل فماذا عملت الدولة بسياستها المالية؟

هنا نجد أن تلك الأموال الطائلة قد جاءت من أحد مصادر الإيرادات العامة. وهو الإيراد الناجم عن الملكية الاقتصادية العامة «الخراج»، وإلى حد ما عن طريق الزكاة وزيادة حصيلتها لارتفاع الدخول والثروات للأفراد. ولكن المعول عليه هو تزايد ما يعرف بالدومين العقاري الخاص في المالية الحديثة. بالإضافة أيضاً إلى أموال الفيء والغنيمة.

هنا نجد أن الدولة لم توقف تحصيل الزكاة من أربابها فالزكاة فريضة إسلامية لا تخضع لتقلبات مستويات الدخول في حالة تزايدها. أو بعبارة أخرى إنها فريضة تجبى طالما توافرت أسبابها بغض النظر عن توافر مصارفها كاملة أو عدم توافر بعضها إذ أن لها مصارف لا تزول أبداً، ومنها مصرف في سبيل الله «الدعوة إلى الله والإسلام». استمرت الإيرادات في التحصيل بشكل عادي.

وعلى جبهة النفقات فقد زادت النفقات بمختلف فروعها الاستثمارية والجارية والتمويلية فعبدت الطرق وأحييت الأراضي الموات، وشقت الأنهار، وأقيمت الجسور، ودعمت القوة العسكرية، وزيدت الأجور والمرتبات، واتسعت مظلة الضمان الاجتماعي فشملت كل رعايا الدولة الإسلامية منذ المهد إلى اللحد، وقدمت الدولة القروض للأفراد للتوسع في أنشطتهم الاقتصادية[1]. وحفزت الدولة الأفراد على القيام بالاستثمارات على مختلف أنواعها، وأعانتهم على ذلك فأعانت من أحيا أرضاً ميتة في العراق[2]. وهكذا فقد توسعت الدولة في نفقاتها المشروعة بقدر ما وسعها التوسع. ومع ذلك فقد ظلت الإيرادات أعلى من النفقات بمختلف أنواعها. تشهد بذلك الواقعة التالية: «قال عمر لحذيفة: اعط الناس أعطياتهم وأرزاقهم. فكتب إليه إنا قد

---

(١) لمزيد من التفصيل انظر: شوقي دنيا: «الإسلام والتنمية الاقتصادية». ص ٣٢١ وما بعدها، دار الفكر العربي، ١٩٧٩.

(٢) أبو عبيد: «الأموال». ص ٣٩٢، مرجع سابق.

فعلنا وبقي شيء كثير. فكتب إليه إنه فيئهم الذي أفاءه الله عليهم، وليس هو لعمر ولا لأي عمر فاقسمه بينهم»[1].

وكذلك هذه الواقعة التي يرد فيها عمر على من تخوف من التزايد الكبير في النفقات «إنما هو حقهم أعطوه، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه فلا تحسدني عليه، فإنه لو كان من مال الخطاب ما أعطيتموه، ولكني علمت أن فيه فضلاً ولا ينبغي أن أحبسه عنهم. فإنه لو خرج عطاء أحدهم ابتاع منه غنمًا فجعلها في سوادهم فإذا خرج عطاؤه الثانية ابتاع الرأس والرأسين فجعله فيها، فإني أخاف عليكم أن يليكم بعدي ولاة لا يعد العطاء في زمانهم مالاً، فإن بقي أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شيء قد اعتقدوه فيتكئون عليه»[2].

ما معنى ذلك؟

معناه أن الإيرادات العامة زادت بصورة جعلتها تتفوق على كل مجالات النفقة العامة التي أمكن للدولة القيام بها. وهنا أقدمت الدولة على خيار من خيارين هو توزيع الفائض على الأفراد بدلاً من تركه في خزينة الدولة للمستقبل.

وقبل أن نحاول تقويم تلك السياسة نلفت النظر:

أولاً: إلى أن الدولة ما فعلت ذلك إلاّ بعد أن استنفدت كل وجوه النفقة الممكنة على اختلاف أنواعها خاصة التثميرية والتمويلية.

ثانياً: إنها عندما أقدمت على إعادة توزيع الفائض فإنها أقدمت على ذلك من منطلق واحد، هو أن يقوم الأفراد بتثمير تلك الأموال وتشييد أصول إنتاجية بها فهم أقوى وأحرص على ذلك من الدولة. خاصةً وان الدولة قد قدمت كل مساعدة لمن يرغب في ذلك. إذن فهي عملية تحريك للمال وتشغيل له بدلاً من تركه معطلاً.

---

(١) السيوطي: «تاريخ الخلفاء». ص ١٤٤، مرجع سابق.

(٢) البلاذري: «فتوح البلدان». ص ٤٥٢، طبعة ليدن، ١٩٦٦.

والتخوف هنا من استهلاكه في الترف والتبذير وحقيقة هذا تخوف قائم وقوي ولكن في ظل حراسة الدولة اليقظة لمبادىء وتعليمات الإسلام وحرصها على غرس مبادئه لدى الأفراد، وتربيتهم عليها فإن هذا التخوف يفقد الكثير من دعائمه بدليل أننا رأينا عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان وغيرهم قد امتلك الملايين ومع ذلك لم ينحرف أحد منهم في استهلاكه.

ومن الاعتبارات التي راعتها الدولة كذلك الخوف من العبث بتلك الأموال مستقبلاً من قبل الحكام غير المسؤولين مع أنها حقوق الأفراد، وبالتالي فتقديمها لهم أفضل وأصلح. هذا هو الإطار الصحيح لموقف الدولة في عهد عمر. ومنه نخلص إلى القول: بأنها قد وسعت من النفقات العامة قدر وسعها ثم بعد ذلك وزعت الفائض من الإيرادات على الأفراد ليقوموا بتوظيفه وتثميره بمعرفتهم. ومعنى ذلك أنها لم تسمح بوجود فائض يرحل إلى أعوام قادمة. بل صعدت النفقات العامة والخاصة[1].

وقبل أن نتبين موقف الفقه الإسلامي على ضوء تصرف عمر هذا فإننا نشير إلى أن الدولة الإسلامية في عهد عمر بن عبد العزيز قد تعرضت لمثل هذا الموقف الذي فيه تزايدت الإيرادات بصورة غير معهودة فقامت الدولة أولاً بتغطية شتى النفقات والتوسع فيها بمختلف مجالاتها الاجتماعية والاقتصادية. ثم بعد أن استنفدت طاقتها الإنفاقية ماذا عملت أوقفت أخذ بعض الإيرادات العامة مثل الخراج والجزية، وتركته في يد الأفراد. أي أنها هنا عالجت الأمر على مستوى الإيرادات فقللت منها، وعلى مستوى النفقات فزادت منها. يقول عمر بن عبد العزيز لأحد نوابه «أخرج للناس أعطياتهم فكتب إليه. إني قد أخرجت للناس أعطياتهم، وقد بقي في بيت المال مال. فكتب إليه أن انظر كل من أدان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه. فكتب إليه إني قد قضيت عنهم وبقي في بيت المال مال. فكتب أن انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه. فكتب إليه إني قد زوجت كل من وجدت. وقد بقي في بيت المال مال. فكتب إليه أن انظر كل من كانت عليه جزية فضعف عن أرض

(١) انظر شوقي دنيا: «الإسلام والتنمية الاقتصادية». ص ٣٧٤ وما بعدها، مرجع سابق.

فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه فإنا لا نريدهم لعام ولا لعامين»[1]. هذه حالة لتزايد الإيرادات عن النفقات واجهتها الدولة بمزيد من النفقات المشروعة قدر وسعها ثم بتوقيف جباية بعض الإيرادات.

وهنا نلاحظ ملاحظة هامة وأساسية، وهي أن هذا التصرف ما كان يتم في جزء من الدولة الإسلامية بمعزل عن بقيتها بمعنى أنه ما كان يحدث أن تكون بعض أقاليمها في فقر وحاجة وبعض أقاليمها الآخر يحدث فيه ما ذكرنا. فالتوازن كان قائمًا على مستوى الدولة الإسلامية. وكان الخراج ينقل من مكان إلى مكان. وحالة الرغد التي عاشتها الدولة الإسلامية في عهد العمرين لم تكن قاصرة على إقليم معين منها بل عمت اليمن وشمال أفريقيا والشام ومصر والحجاز.

وقد طرح الفقه الإسلامي تساؤلاً في هذا الصدد هو: هل إذا زادت الإيرادات عن النفقات فهل تدخر احتياطاً للمستقبل أم توزع على الأفراد بحيث لا يبقى هناك فائض مرحل؟

بعض الفقهاء يرى أن تدخر وتحفظ للمستقبل، وبعضهم يرى أن توزع على الأفراد[2] ومبدئياً فإن محل البحث هو إيرادات شرعية ـ ونفقات عامة مشروعة متنوعة تشمل الإنفاق الاستثماري والجاري والتمويلي[3].

وليس هناك خلاف حول وجود فائض في الإيرادات عن النفقات الجارية والتحويلية حتى يمكن إنجاز النفقات الاستثمارية. وعلى الدولة شأنها شأن الفرد أن تحرص على توفير الفائض بهذا المفهوم وقد نبه على ذلك الاقتصادي

---

(١) أبو عبيد: «الأموال». ص ٣٥٧، مرجع سابق.

(٢) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ٢٠٥، مرجع سابق.

(٣) يلاحظ أنه لو حدثت زيادة في الإيرادات في ظل وجود ضرائب بجوار الفرائض المالية الأخرى فإن الاقتصاد الإسلامي لا يتردد في تخفيف أو إسقاط تلك الضرائب إذ أنها جاءت وشرعت للحاجة وللعجز. فعند زوال الحاجة والعجز تزول مباشرة. انظر فصل الضرائب السابق. وقد قال الجويني في ذلك: يفض حينئذ وظائفه فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدارات شرعية. غياث الأمم، ص ٢١٠، مرجع سابق.

الإسلامي جعفر الدمشقي كما سبق. ولكن الخلاف هو في مصير الفائض إذا قوبل بمختلف أنواع النفقات بما فيها النفقات الاستثمارية العامة. هنا رأينا بعض الفقهاء يرون حفظ هذا الفائض للمستقبل والشافعية يرون إنفاقه وتوزيعه على الأفراد[1].

وفي نظرنا أن الخلاف ليس على درجة من الاتساع كما قد يتصور البعض. فالجميع متفق على قيام الدولة بالإنفاق على مختلف المرافق ما وسعها الإنفاق. والجميع متفق على أن تمد الدولة يد المساعدة والمعاونة للأفراد في استثماراتهم الخاصة وتشجيعهم عليها.

وإذن فيبقى الخلاف فيما ـ لو بعد ذلك ـ بقي في بيت المال مال. فالبعض يرى حفظه والبعض الثاني يرى إعادة توزيعه.

ونحن نرى أن على الدولة متى قامت بتلك الخطوات السابقة بفعالية وجدية عليها بعد ذلك أن تحتفظ بقدر من تلك الأموال في بيت مالها احتياطاً لأي موقف يطرأ. بحيث يكون هذا الاحتياطي في أضيق نطاق. وتعيد إنفاق الباقي على الأفراد شريطة أن يكون لديها الجهاز الفعال في مراقبة الأسعار والإنتاج حتى لا يتجه إلى الاستهلاك المفرط. وإنما تشيد به الأفراد مشروعات استثمارية كما طلب من قبل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ومعنى ذلك أنه لا نستطيع القول إن تلك السياسة أو هذه مفضلة بمفردها وفي كل الظروف، أي أننا لا نفضل عدم وجود احتياطي لدى الدولة بالمرة ولا نفضل أيضاً تكدس الاحتياطي الحكومي بحيث يتحول إلى مال مكتنز معطل عن النمو والزيادة[2].

ومن الناحية الواقعية المعاصرة فإننا نجد أن حدوث تلك الظاهرة كان منعدماً قبل بزوغ عصر البترول. والآن نجد بعض الدول الإسلامية تواجه

---

(١) الماوردي: «الأحكام السلطانية». ص ٢٠٥، مرجع سابق؛ الرملي: «نهاية المحتاج». ج ٦ ص ١٤٠، مرجع سابق.

(٢) اريك رول: «تاريخ الفكر الاقتصادي». ص ٩٦، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.

تلك الحالة ولديها فائض ضخم في إيراداتها على نفقاتها مهما وسعت من طاقتها الاستيعابية. ولكن العلاج الإسلامي الصحيح في مثل تلك الحالة هو النظر بمنظور الإسلام، وليس بمنظور الوطن، خاصة وأن تلك الأموال مصدرها المعادن وهي كما قال العلماء ملك لكافة المسلمين لا لمن هم بجوار حقولها فحسب. وبالتالي فلا أقل من مديد المعونة والمساعدة للدول الإسلامية الفقيرة. كذلك إعطاء بعضها قروضاً حسنة، وكذلك المساهمة والمشاركة في تثمير وتشغيل مواردها بأسلوب المشاركة السابق ذكره على مستوى الأفراد والحكومات، وبالتالي يتحقق التوازن. أما أن تحتكرها لنفسها فحسب ثم تذهب طارقة أبـواب المصارف الربوية وبيوت التمويل الإسلامية أو مستثمرة إياها في تلك الدول في استثمارات محرمة شرعاً. كل ذلك بعيد عن روح الإسلام ومبادئه.

السياسة النقدية دورها التمويلي

في هذا المبحث نتناول إحدى السياسات الاقتصادية الشهيرة، والتي تعرف بالسياسة النقدية (Monetary Policy)، وقد نالت تلك السياسة الاهتمام البالغ على أيدي الاقتصاديين خاصة من حيث تأثيرها وفعاليتها في التحكم في كمية النقود المتداولة، وبالتالي التحكم في حجم النشاط الاقتصادي، كذلك من حيث تأثيرها في تغيير البنيان الاستثماري القائم من خلال تسهيل منح أو تعقيد وتصعيب منح القروض لهذا المجال أو ذاك، وتعتبر تلك السياسة من ألصق السياسات بقضايا التمويل والاستثمار.

والذي نعني به هنا هو التعرض بقدر لتلك السياسة في الفكر الاقتصادي الوضعي ثم التعرض لها في إطار الاقتصاد الإسلامي ومدى إختلافها هنا عن هناك من حيث الأهداف والأدوات والوسائل والفعالية.

وسوف يكون تناولنا لها من منظور تمويلي وتثميري أي أنه ليس تناولاً لها من حيث هي، وإنما من حيث علاقتها بالتمويل والاستثمار. وقد رأينا ونحن في معرض الحديث عن السياسة النقدية وعلاقتها بقضايا التمويل أن نعرض بعجالة للمشاكل النقدية في العالم الإسلامي المعاصر ومدى تأثيرها في الجهود التمويلية والتثميرية للتنمية، وما هي الخطوط العريضة لمواجهة تلك المشاكل.

من هذا التصور الكلي لمهمة هذا المبحث يمكن تقسيمه إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: الدور التمويلي للسياسة النقدية في الاقتصاد الوضعي.
المطلب الثاني: الدور التمويلي للسياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي.
المطلب الثالث: المشكلات النقدية المعاصرة في العالم الإسلامي.

المطلب الأول:

الدور التمويلي للسياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي

سوف نعرض هنا عرضاً إجمالياً لمفهوم السياسة النقدية، وأدواتها، وأهدافها، وفعاليتها خاصة في المجالات التمويلية والاستثمارية، من خلال رؤية الاقتصاد الوضعي لها، وسوف نكتفي بعرض وجهة نظر الاقتصاد الرأسمالي في هذا الشأن حيث إنه أكثر ثراء من الناحية الفكرية، وأكثر وأوسع انتشاراً على الساحة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بقضايا النقد والائتمان وذلك في الفقرات التالية:

□ **مفهوم السياسة النقدية وأهدافها:**

يقصد بالسياسة النقدية مجموعة الاجراءات والترتيبات التي تتخذها الدولة في إدارة النقد والائتمان، وتنظيم السيولة العامة للاقتصاد[1]. وعرفها والاس بيترسون بقوله:

Monetary policy involves changing the money supply with the expectation the such changes will influence total spending and thus output, employment, and the price level[2].

ومعنى ذلك كله أن النقود إذ تلعب دوراً جوهرياً في الاقتصاديات النقدية بحيث اعتبرها البعض الشرط الموضوعي الذي قامت عليه الحضارة الحديثة. هذه النقود لن تدبر نفسها بنفسها، وبالتالي فلا بد من قيام سلطات في الدولة تتولى عملية إدارة هذه النقود من حيث كميتها وتحركاتها. وبالطبع فإن السياسة النقدية تشتق أهدافها ووظائفها من النظرية النقدية السائدة، وكذلك من الظروف الاقتصادية التي يمر بها المجتمع من تخلف أو تقدم ومن تضخم

---

(١) د. محمود نور: «التخطيط الاقتصادي». ص ٣٧، مرجع سابق.
د. محمد عبد المنعم: «السياسات الاقتصادية في الإسلام». ص ١١٧، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.
د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ج ٢ ص ٤٩٤، مرجع سابق.

(٢) W. Peterson, Op. Cit., p. 416.

أو انكماش. ومن ثم فإننا لا نجد أهدافاً معينة محددة تمارسها السياسة النقدية بصفة مجردة عن الظروف والملابسات كل ما في الأمر أنها تستخدم التحكم في التيار النقدي من حيث كمية النقد أو سرعة حركتها أو اتجاهها لتحقيق الأهداف المطلوبة.

ومن المعروف أن هذه الأهداف في ظل المجتمعات المتقدمة تتمثل أساساً في المحافظة على العمالة الكاملة مع الاستقرار السعري أي أنها تستهدف مواجهة التقلبات الاقتصادية من رواج أو كساد[١]. أو تضخم وانكماش. وفي ذلك يقول بيترسون:

The goal of policy is full employment with stable prices[2].

بينما نجد أن المشكلة الرئيسية التي تواجه الاقتصاديات المتخلفة ليست هي الحفاظ على العمالة الكاملة ولا هي الاستقرار السعري. وإنما هي مشكلة التنمية نفسها مشكلة تكوين عمالة وخلقها مشكلة تواجد الأموال اللازمة لعمليات الاستثمار، مشكلة تحفيز الاستثمارات وتوظيفها حسب ما يراه المجتمع. وفي كلمة مشكلتها هي إحداث التنمية وليس المحافظة عليها. ومن ثم فإن أهداف السياسة النقدية لدى تلك المجتمعات تختلف جذرياً عنها لدى المجتمعات التي تعتبر مشكلتها «الحفاظ على التنمية» ومعنى ذلك أن أهداف السياسة النقدية في تلك المجتمعات المتخلفة تدور حول تسهيل عمليات التمويل والاستثمار من حيث الكم والكيف والتخصيص.

هذه هي المهمة الأساسية وبالطبع فإن ذلك لا ينفي أن يتم هذا في إطار من الاستقرار النقدي والسعري الملائم. ضماناً لتحقيق الهدف الأساسي واستمراريته.

---

(١) د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ص ٤٩٥، مرجع سابق؛ د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ١٤٠، مرجع سابق.
د. محمد عبد المنعم عفر: «السياسات الاقتصادية». ص ١١٨، مرجع سابق.

(٢) W.C. Peterson, Op. Cit., p. 415.

ويلاحظ أن مهمة المحافظة على الاستقرار الاقتصادي ومستوى التشغيل والاستقرار السعري في ظل الاقتصاديات الاشتراكية يتم من خلال جهاز التخطيط القومي عن طريق تحديده لحجم الدخول وللقيمة الكلية لسلع الاستهلاك ولغير ذلك من الكميات الاقتصادية[1].

□ **أدوات السياسة النقدية:**

تتمثل طبيعة عمل السياسة النقدية في التأثير في حجم النقود المتاحة وكمية الائتمان، والقروض التي تجري بين الأفراد. بمعنى أن العملية تتمركز حول عمليات الاقتراض والإقراض والنقود المصرفية أساساً من حيث تسهيل تلك العمليات، وإتاحتها بكلفة زهيدة وشروط ميسرة عندما تقتضي الظروف السائدة ذلك أو تعقيد وتصعيب هذه العملية عندما تكون الظروف في وضع مغاير.

فقد علمنا مما سبق أن النقود المصرفية «الودائع والقروض» تمثل الدور الرئيسي في وسائل التبادل في المجتمعات المتقدمة. وأن تلك النقود تتولى إصدارها البنوك التجارية. وأنها تستهدف من ذلك تحقيق الأرباح من خلال ما تحصل عليه من فوائد أو فروق فوائد. وقد تبين لنا أن هذه المصارف تحت تأثير قوة حافز الربح قد تسلك سلوكاً يغاير ما تقتضيه المصلحة الاقتصادية القومية. فقد تزيد من كمية النقود الممنوحة حال عدم المصلحة في زيادتها على المستوى القومي والعكس صحيح.

وهنا وجدت السلطات النقدية ممثلة في الحكومة والبنك المركزي من واجبها التدخل لإيجاد نوع من التوازن بين تلك المصالح والرغبات المتعارضة.

وقد ابتكر الفكر الاقتصادي أدوات يمكن للسلطات النقدية استخدامها لتحقيق ما تراه من أهداف نقدية واقتصادية. وقد أرجع تلك الأساليب أو الأدوات إلى أساليب كمية وإلى أساليب كيفية، ويعني بالأساليب الكمية

---

(١) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢٩٢، مرجع سابق.

تلك الأساليب التي تؤثر في كمية وحجم وسائل الدفع زيادة أو نقصاً أي أنها تمارس عملها على مستوى الحجم الكلي للنقود.

بينما يقصد بالأساليب الكيفية تلك التي تمارس آثارها ومفعولها على بنيان ونوعية الائتمان، والقروض فهي تؤثر في تخصيص وتوطين وهيكلية وسائل الدفع لا في حجمها وكميتها الكلية[١].

□ الأساليب الكمية:

ومن أهمها سياسة الخصم وسعر الفائدة ونسبة الاحتياطي النقدي والسوق المفتوحة، ونكتفي هنا بعرض الفكرة الرئيسية لتلك الأساليب[٢]. من المعروف أن البنوك التجارية ترتبط بالبنك المركزي ارتباطاً وثيقاً فهو كما يقال بنك البنوك تلجأ إليه للاقتراض منه ولخصم الأوراق المالية لديه أو إعادة خصمها وكذلك في نواح أخرى.

وإذن فعن طريق تلك العلاقة يتدخل البنك المركزي للحد من إصدار النقود المصرفية أو للتوسع فيها تبعاً لما يراه محققاً لمصالح المجتمع في ذلك الحين مستخدماً تغيير سياسته في سعر الفائدة التي يمنح البنوك التجارية القروض على أساسها، وكذلك تغيير سعر الخصم. فإذا كان المستهدف توسيع نطاق الائتمان فإنه يخفض من تلك الأسعار والعكس صحيح.

وبالتالي تضطر البنوك إلى أن تكيف سياستها في ضوء سياسة البنك المركزي. وقد ثار جدل كبير حول أهمية هذا الأسلوب وفعاليته على ضوء المتغيرات الاقتصادية التي سادت وحلت محل المتغيرات السابقة. ومنها عدم اعتماد البنوك التجارية بصورة أساسية في خصم ما لديها أو في اقتراضها على البنك المركزي. ومن ثم عدم مرونة مواقفها بدرجة مرتفعة مع اتجاهات البنك

---

(١) Richard S. Thorn, Op. Cit., pp. 117 FF and pp. 338 FF.
W.C. Peterson, Op. Cit., p. 416.

(٢) انظر مفصلاً أستاذنا الدكتور محمود نور: «التخطيط الاقتصادي». ص ٣٨ وما بعدها، مرجع سابق.

المركزي[1] أي أنه يتجه كثير من الاقتصاديين إلى القول بمحدودية هذا الأسلوب في التحكم في حجم الائتمان.

أما عمليات السوق المفتوح (Open Market) فالمقصود بها أن يتدخل في البنك السوق مشترياً الأوراق المالية وبائعاً لها، وهو في هذا وذاك يستهدف التأثير على حجم الاحتياطي النقدي لدى البنوك التجارية، ومن ثم التأثير في مقدرتها على خلق النقود المصرفية زيادة أو نقصاً.

وبالطبع فإن تلك السياسة يتوقف تأثيرها على مدى تأثيرها في حجم الاحتياطي النقدي لدى المصارف، ومدى توافق هذا الحجم مع النسبة القانونية أو مع الاحتياطي القانوني. كذلك فإنه عن طريق تلك السياسة يستطيع البنك المركزي التأثير في سعر الفائدة علواً أو هبوطاً مما يرتب تغييراً في التوسع في الائتمان أو الانقباض في منحه.

وتلك السياسة هي الأخرى ترد عليها قيود عدة من حيث فعاليتها[2].

وأخيراً فإن البنك المركزي يستطيع أن يمارس تأثيره في عمليات الائتمان عن طريق ما يعرف بسياسة الاحتياطي النقدي ومضمون ذلك أن المصارف تلتزم بنسبة معينة من الودائع في شكل نقدي «سائل». ومعروف أنه على ضوء تلك النسبة تتحدد مقدرة المصارف في خلق النقود المصرفية. فإذا كانت تلك النسبة مرتفعة فمعنى ذلك أن مقدرة المصارف على خلق الائتمان أقل مما لو كانت تلك النسبة منخفضة. ومن هنا يستطيع البنك المركزي أن يتدخل على هذه الجبهة محدثاً ما يراه من سياسات، فإذا كان المستهدف زيادة الودائع والنقود

---

(١) أنظر مفصلاً في ذلك د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ص ٥٠٠ وما بعدها، مرجع سابق؛ د. زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢٩٥، مرجع سابق.
R.S. Thorn, Op. Cit., pp. 342 FF.

(٢) *Ibid.*, pp. 330 FF.
د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ص ٥٠٧ وما بعدها، مرجع سابق.
د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٢٩٧، وما بعدها، مرجع سابق.

المصرفية فإنه يخفض من نسبة الاحتياطي القانوني، والعكس صحيح فتتغير بذلك مقدرة المصارف على خلق تلك النقود.

ويلاحظ أن تلك الوسيلة تعد أكثر الوسائل فعالية في تحقيق الرقابة وتحرك الائتمان في الوجهة المرغوبة[1].

□ **الأساليب الكيفية أو المباشرة:**

وتتلخص تلك الوسائل أساساً في التأثير في بنيان الائتمان وتوجيهه الوجهة المرغوبة، وذلك بالحد من منح الائتمان لقطاعات معينة عن طريق رفع سعر الفائدة على قروضها، أو تصعيب شروطها من حيث الدفع أو منع إقراضها كلية. والعكس صحيح عندما يكون من المرغوب فيه تشجيع الائتمان لإنفاقات معينة[2].

وهناك قيود ترد على تلك السياسة من بينها المعرفة الدقيقة لأغراض القرض ومدى صدق المقترض في دعواه وكذلك إحلال القرارات الإدارية محل جهاز السوق في تنويع وتخصيص الاستثمارات[3].

نخلص من ذلك كله بأن السياسة النقدية هي في النهاية تمارس أدوارها من خلال التأثير في الرصيد النقدي أو في سعر الفائدة أو فيهما معاً. وقد تفاوتت نظرات الاقتصاديين إلى أي من العاملين يمارس التأثير القوي في المتغيرات الاقتصادية.

□ **الدور التمويلي والاستثماري للسياسة النقدية:**

من العرض السابق تبين لنا أن السياسة النقدية تعني التحكم والرقابة في حجم الائتمان وبنيانه وتخصصه، ومن ثم فإنها تمارس آثاراً تمويلية في

---

(١) د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ص ٥١٥، مرجع سابق.

(٢) د. محمود نور: «التخطيط الاقتصادي». ص ٤٤ وما بعدها، مرجع سابق.

(٣) د. أحمد جامع: النظرية الاقتصادية». ص ٥٢٣، مرجع سابق.

د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود». ص ٣٠٦ وما بعدها، مرجع سابق.

د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ٢٠٨ وما بعدها، مرجع سابق.

المجتمعات المتقدمة على درجة كبيرة من الأهمية من حيث إنها المصدر الأساسي لتمويل مختلف الاستثمارات مع الأخذ في الاعتبار تزايد دور التمويل الذاتي للشركات عن طريق إرباحها غير الموزعة ومع ذلك فإن النظام الاقتصادي ما زال يعتمد مبدأ المداينة «الإقراض والاقتراض» والمكان الرئيسي لتلك العملية هو المصارف، ومن ثم فإنها تلعب دوراً هاماً في التمويل وكذلك في حجم الاستثمارات وأنواعها.

كذلك فإنها تمارس آثارها التمويلية والاستثمارية بطريق غير مباشر من حيث تأثيرها في التضخم وتشجيعها له، أو تكبيلها له، ومن ثم تأثيرها في كلفة الاقتراض وربحية الاستثمارات وعائد الإقراض. على أنها في المجتمعات المتخلفة لا تلعب نفس الدور الرئيسي في الجهود التمويلية والاستثمارية، نظراً لتخلف الجهاز المصرفي، وتخلف الوعي المصرفي لدى الأفراد. وعدم وجود سوق للنقد بمعنى الكلمة[1]، ومع ذلك فإن تأثيرها يبدو من حيث قيام الحكومات بتمويل الكثير من مشروعاتها عن طريق عجز الميزانية وزيادة الإصدار النقدي أي أن كمية النقود تلعب دوراً هاماً من تلك الناحية. ولكن من ناحية أخرى فإنه من المعروف في اقتصاديات المالية العامة أن القروض وسياستها وموقف الدولة منها كل ذلك يدخل في نطاق السياسة المالية من حيث إنها تمثل إحدى إيرادات الدولة، وإن كانت في النهاية ومن الناحية الفنية تتم عن طريق المصارف أي تأخذ طابع السياسة النقدية.

ومع ذلك فإنه طبقاً لرأي جمهور الاقتصاديين فإن دور السياسة النقدية في عمليات التمويل والاستثمار خاصة في الدول المتخلفة هو دور محدود بجوار دور السياسة المالية وغيرها من السياسات. أي: أن السياسة النقدية بمفردها لا يمكنها أن تنجز تنمية اقتصادية في غياب العوامل غير النقدية من اجتماعية

---

(١) د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية». ص ٢٦٥، مرجع سابق.
د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية». ص ٢١٨ وما بعدها، مرجع سابق.

واقتصادية وسياسية. وفي الوقت نفسه فإن وجود سياسة نقدية غير حكيمة يؤدي بالضرورة إلى عرقلة التنمية الاقتصادية[1].

وفي كلمة أخيرة إن فاعلية السياسة النقدية تتوقف على مدى حساسية المدخرات والاستثمارات لسعر الفائدة في المقام الأول. ويميل الكثير من النقديين المعاصرين إلى التركيز على الرصيد النقدي[2].

المطلب الثاني:

الدور التمويلي للسياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي

نظراً لاختلاف الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الوضعي في فلسفته، وأهدافه فإنه بالتالي يختلف معه في كثير من أدواته، وفي كيفية ومجال استخدام هذه الأداة أو تلك، ولا يشذ عن ذلك السياسة النقدية التي إن هي إلا أداة من أدوات السياسة الاقتصادية العامة والتي تتأثر بها. وقد رأينا على ضوء ذلك أن أدوات تلك السياسة النقدية وأهدافها تختلف في الاقتصاد الإسلاميّ عنها في غيره من الاقتصاديات وسوف نعرض لذلك في الفقرات التالية:

□ **مفهوم وأهداف السياسة النقدية:**

من حيث المفهوم لا نجد خلافاً يذكر فهو مفهوم محايد من حيث المبدأ إذ أن كل اقتصاد نقدي يعني على مستوى السلطة بالتحكم والإشراف على حجم النقود المتداولة لما لها من تأثير جوهري في القيم الحقيقية لأموال الأفراد. فهي ليست عنصراً محايداً بالنسبة للثروة الحقيقية للأفراد، وإنما هي الأداة لتحريك وتقويم تلك الثروة، وعن طريقها يمكن أن تتضاعف قيمة الثروة أو تتضاءل بما يحقق أهدافها. وهنا نجد في ظل الاقتصاد الإسلامي سواء نظرنا له من حيث الواقع الذي نعيشه الآن أو من حيث التحليل النظري، فإننا نجد

---

(١) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود والبنوك». ص ١١، ١٢، مرجع سابق.

(٢) محمد عارف: «السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثامن، محرم ١٤٠٠.

أن السياسة النقدية تستهدف بصورة أساسية المساهمة في تحقيق التنمية الاقتصادية. فتساهم في عمليات تمويلها واستثمارها وتوزيع دخولها وعوائدها.

والجدير هنا أن مفهوم التنمية في ظل الاقتصاد الإسلامي يختلف عن مفهومها في ظل الاقتصاد الوضعي فهي في ظل الاقتصاد الإسلامي تنمية الإنسان من الناحية الاقتصادية والفكرية والروحية، أي: أنها بعبارة أخرى تنمية متعددة الأبعاد وليست ذات بعد واحد كما هو الشأن في النظرة الوضعية لها حيث تقصرها على البعد الاقتصادي.

ويترتب على هذا التحديد لمفهوم التنمية أن تتميز السياسة النقدية في الإسلام عن السياسة النقدية في ظل الاقتصاديات الأخرى. فهي تعنى أساساً بتنمية الناتج القومي وحسن توزيعه والمحافظة على قيمته الحقيقية.

وإذا ما أعدنا النظر على ما سبق التعرض له في مناسبات عديدة من الرسالة من حيث تواجد آليات ذاتية في الاقتصاد الإسلامي تجعل من الاستقرار الاقتصادي وعدم تعرض الاقتصاد في ظله للتقلبات العنيفة من هبوط لانتعاش بفضل إزاحته لتلك العناصر والعوامل الاختلالية مثل سعر الفائدة والمضاربات وتخطيط الاستثمارات وغير ذلك.

إذا علمنا ذلك فإننا لا نجاوز الحقيقة إن قلنا إن عملية الاستقرار الاقتصادي لا تمثل شغلاً شاغلاً للسياسة النقدية في ظل الاقتصاد الإسلامي إذ أنها تكاد تكون أمراً مفروغاً منه متى طبق الاقتصاد الإسلامي التطبيق الرشيد.

وإذن فإن الهدف الأساسي للسياسة النقدية هو التمركز حول المساهمة في إنجاز التنمية بمفهومها الإسلامي من حيث التأثير في جهودها التمويلية وعملياتها الاستثمارية والتوزيعية على مختلف جبهاتها.

□ أدوات السياسة النقدية:

إذا تميزت السياسة النقدية في الاقتصاد الإسلامي عنها في الاقتصاد الوضعي على مستوى الأهداف فإنها تتميز بصورة أوضح على مستوى الأدوات

والأساليب. ومرجع ذلك أن المحاور التي تدور حولها تختلف هنا عن هناك. فهي هناك تدور حول تنظيم عمليات الإقراض والاقتراض وإصدار النقود المصرفية. وقد رأينا أن تلك العمليات تتحرك وتنفذ عن طريق أداة سعر الفائدة. بينما في ظل الاقتصاد الإسلامي المحور مختلف تماماً. فليس هو محور الإقراض والاقتراض، وإنما هو محور «المشاركة» وإذا كان المحور الأول يتحرك من خلال سعر الفائدة فإن هذا المحور يدور حول الأرباح.

وعلى ضوء ذلك فإنه لو تصورنا قيام اقتصاد إسلامي يحكم المجتمع وتصورنا الهيكل المصرفي أو الهيكل التمويلي الذي يسود في هذا المجتمع فإننا سنجد تنظيمًا مغايراً تماماً. إذ أن المصارف العادية لن تذهب في خلق النقود المصرفية وراء تحقيق الأرباح إلى غير حد أو قيد فتضطر السلطات النقدية لكبح جماحها عن طريق الوسائل السابقة. لن يكون ذلك هو الواقع بل ستقوم بالمشاركة مع رجال الأعمال تحت نظام «الربح والخسارة» ومن ثم فإن سعر الفائدة وآثاره وردود فعله لن يكون له مجال في الاقتصاد الإسلامي. وهنا يرد علينا تساؤل ماذا لو كان المرغوب فيه تشجيع عمليات الادخار، وجعل الأفراد يقبلون عليها لتكوين الموارد اللازمة للاستثمارات؟ هناك قيل برفع سعر الفائدة، وهنا يمكن رفع نسبة الربح العائدة على المدخر فإذا كانت الأرباح توزع بنسبة ٢٠ ٪ للمدخر مثلاً فما المانع من رفع تلك النسبة بأن تجعل ٣٠ ٪ مثلاً؟ في ذلك تحفيز للمدخر على المزيد من الادخارات. والأمر كذلك على مستوى الاستثمارات إذا رغبنا في تشجيع الاستثمارات فيمكن رفع حصة المستثمر «رجل الأعمال» في الأرباح تشجيعاً له على الاستثمار. وخاصة أن نظام المضاربة فيه من المرونة ما يمكن من الاتفاق على أي نسبة لتوزيع الأرباح. قال مالك في الموطأ: «والقراض جائز على ما تراضينا عليه من نصف الربح أو ثلثه أو ربعه أو أقل أو أكثر»[1].

وهكذا يمكن التأثير في بنيان وهيكل الاستثمار بالتمييز بين قطاع وقطاع وبين صناعة وصناعة والأمر كذلك على مستوى المدخرات إذ يمكن التمييز بين

---

(١) الباجي: «المنتقى، شرح الموطأ». ج ٥ ص ١٦٠، مرجع سابق.

نسب توزيع أرباحها حسب المدة المتفق عليها وحسب المجال والنشاط الذي يتفق على استخدامها فيه.

أما عمليات تغيير نسبة الاحتياطي النقدي زيادة ونقصاناً فنحن نرى أن تلك أداة سوف تكون غريبة في إطار النظام المصرفي الإسلامي. ومرجع ذلك هو ــ كما سبق ــ أنه يعمل في ظل ضوابط معينة فلا يقبل على الإقراض بأضعاف أضعاف ما لديه من ودائع كما هو الشأن في ظل النظام الربوي القائم، خاصة وقد عرضنا لموقف الفكر الإسلامي من عملية خلق النقود المصرفية. ولن نخشى منها ولن نخشى على الاقتصاد القومي مما تسببه من عوامل اختلالية تضخمية أو انكماشية إذ أن عمليات المصارف الإسلامية عمليات مشاركة بما لديها فعلاً من نقود وودائع حقيقية أي أن موقفها من السيولة تحكمه طبيعة الوديعة.

فالودائع الاستثمارية لا تمثل مشكلة سيولة على الاطلاق فأربابها أقدموا بها لاستثمارها لا للحفاظ عليها لحين استردادها. والودائع الجارية هي التي تمثل أهمية فعلية فيما يتعلق بالسيولة، وإلى حد ما الودائع لأجل، وهنا يمكن للبنك المركزي أن يقرر نسبة الاحتياطي النقدي لتلك الودائع بالشكل الذي يوازن بين متطلبات التشغيل وتوظيف الأموال، وما تجلبه من تنمية وتقدم، وبين متطلبات أربابها في الحصول عليها في أي وقت أو في الوقت المعين.

ومن جهة أخرى فنحن نتوقع أنه في ظل سيادة الاقتصاد الإسلامي سوف تقل كمية الودائع الجارية إلى أدنى مستوى ممكن بتأثير فريضة الزكاة من جهة وتكلفة حفظها من جهة أخرى، ووعيد الاكتناز من جهة ثالثة، وتآكل قيمتها بفعل ارتفاع الأسعار من جهة رابعة. وكذلك الحال في الودائع الادخارية وبالتالي فإن النسبة العظمى من أموال الودائع لدى بيوت التمويل الإسلامية ستتركز في ودائع الاستثمار. وهذه لا تثير أية مشاكل من حيث السيولة والتقلبات الاقتصادية، ومن جهة أخرى فإنها تواجه بتغيير نسب الأرباح الموزعة. ويبقى بعد ذلك قدر ضئيل من الأموال الممثلة في ودائع جارية أو لأجل وعند ذلك يمكن اتباع سياسة الاحتياطي النقدي الكلي (100 %

(reserve وهي تلك السياسة التي تلاقي اليوم مؤيدين من كبار اقتصادي النقود أمثال «ملتون فريدمان» الأميركي حيث إنها أكثر عدالة واستقراراً[1].

☐ **فعالية السياسة النقدية في ظل الاقتصاد الإسلامي:**

مما سبق تبين لنا أن النظام النقدي الإسلامي يقوم على مفاهيم وأسس متغايرة عنها في الاقتصاد الوضعي سواء من حيث كمية النقود المتداولة وتنظيم إصدارها والعوامل المؤثرة في ذلك. كذلك من حيث قيام المصارف الإسلامية بالمساهمة في ذلك لا عن طريق الإقراض والاقتراض بسعر الفائدة، وإنما عن طريق المشاركة.

أي أن النظام النقدي الإسلامي انتفت منه الفائدة، وهي تلك الأداة المحورية في السياسة النقدية الوضعية، إذ أن كل ما تبذله السلطات من جهود نقدية إنما تنطلق لمواجهة الآثار السلبية لتحركات الفائدة وتأثيرها على الرصيد النقدي ومن ثم على الاستقرار الاقتصادي والتنمية. على ضوء ذلك فإنه من المتوقع أن تكتسب السياسة النقدية في ظل الاقتصاد الإسلامي فعالية أكبر من حيث:

أولاً: ابتعادها وإزاحتها لسعر الفائدة، وما يرتبه من آثار سلبية عنيفة تجهد الدولة في التحكم فيها. أي أن مجرد إزاحة الفائدة هو في حد ذاته عامل مضاعف للفعالية، وليس مقللاً كما قد يتوهم. فهي ليست أداة طيعة من جهة وليست أداة خيرة من جهة أخرى.

ثانياً: اعتماده على التأثير في الرصييد النقدي تبعاً للحاجة القومية. وليس جرياً وراء مصالح خاصة مما يجعل المتغير الأساسي الثاني في السياسة النقدية وهو «الرصيد النقدي» واقعاً تحت إطار من التنظيم والرقابة القومية التي تجعله يتجه لتحقيق أهداف المجتمع ككل من استقرار نقدي وإنجاز للتقدم.

ثالثاً: إذا افتقد الاقتصاد الإسلامي الدور التوزيعي والتخصيصي لسعر الفائدة فإنه قد أمسك ببديل أقوى هو معدل نسب الأرباح أي أن الدولة

---

(١) د. معبد الجارحي: «حول نظام نقدي ومالي إسلامي». ص ٢٤، مرجع سابق.

والجهاز المصرفي يمكنها أن تتدخل منظمة أسواق الاستثمارات والادخارات من خلال تغيير لنسب الأرباح الموزعة على كل من المدخرين «أرباب الأموال» والمستثمرين «أرباب الأعمال» فيستطيع بذلك أن يوجه الاستثمارات وأن تحفز وتوجه المدخرات ولا جدال فقهياً في جواز قيام الدولة والمصارف بذلك إذ لهما من حيث المبدأ تحديد نسب معقولة من الأرباح عن طريق التسعير العادل. وما ذلك إلا نوع من أنواع التأثير السعري العادل.

ومن هنا فنحن نخالف في ذلك من يرى من المعاصرين «إنه لا يمكن تغيير معدل الربح حسب إرادة السلطة النقدية لكي يتحقق استقرار الاقتصاد الوطني. وهذا يدعو إلى البحث عن آليات بديلة وأمر البدائل الممكنة هو التغيرات في حجم النقود»[1] بل إننا نفضل ونؤكد على التغير في المعدلات التوزيعية للأرباح أكثر من التغير في عرض النقود حيث إن التغير في عرض النقود قد يحدث آثاراً غير مرغوب فيها في قطاعات أخرى من الاقتصاد القومي. وعلى أي فالبديلان قائمان.

والحقيقة الأخيرة في هذا الشأن أن السياسة النقدية في ظل اقتصاد إسلامي حقيقي سوف تختلف اختلافاً جذرياً عنها في ظل الاقتصاد الوضعي، وبخاصة الاقتصاد الرأسمالي. سواء من حيث الأهداف أو الأدوات ومن ثم الفعالية.

---

(١) محمد عارف: «السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثاني، ص ٦٧.

المطلب الثالث:

المشكلات النقدية المعاصرة في العالم الإسلامي

إذا كان العالم الإسلامي المعاصر يقع في نطاق التخلف الاقتصادي من جهة ويعيش مشكلات تمويلية واستثمارية من جهة أخرى، وأنه في سبيل تحقيق التنمية الاقتصادية الرشيدة عليه أن يصحح من أوضاعه التمويلية والاستثمارية عن طريق اعتناق نماذج التمويل والاستثمار الإسلامية.

إذا كان ذلك حقاً فإنه يصدق عليه أيضاً أنه يعيش صورة نقدية مشوهة ومختلة على مستوى دوله المختلفة، ومن جرائها يواجه مشكلات نقدية صعبة تمارس مفعولها السلبي على جهوده التمويلية والاستثمارية والتجارية.

ومن ثم فإن الأمر يقتضي التغلب على تلك المشكلات، والعمل على تصحيح تلك الأوضاع النقدية ضماناً لقيام عمليات التمويل والاستثمار بدورها الأساسي في إنجاز التنمية الاقتصادية.

وفي هذا المطلب نعرض عرضاً إجمالياً لا يتجاوز رؤوس المسائل لتلك المشكلات النقدية ولآثارها السلبية على جهود التنمية، وكيف يمكن التغلب عليها وذلك في الفقرات التالية:

أولاً ــ مشكلة التبعية النقدية:

بمعنى تبعية النقد الإسلامي لنقود أجنبية تبعية تجعلها تفقد المحافظة على قيمتها بجهود ذاتية، بل وتفقد القدرة على التحرك الذاتي الحر تبعاً لما تراه من مصلحة، فهي دائرة في فلك خارجي مكشوفة لأي تأثير خارجي في قيمتها أو في حركتها. ذلك: أن شتى العملات النقدية الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بعملة أجنبية أو بأخرى حتى إن الدول الإسلامية ذات الاحتياطات النقدية تتخذ من العملات الأجنبية أداة للتعامل، وتتكدس أموالها في صورة عملات أجنبية خاصة الدولار الأميركي.

ومعنى ذلك أن قيم تلك الثروات هي في الحقيقة في يد أجنبية، وأي تغيير في قيمة الدولار أو غيره ينعكس بشدة على قيم تلك الاحتياطيات، وأي هبوط بسيط في سعر الدولار يترجم بهبوط بعشرات الألوف من تلك الثروات. وهذا ما يحدث فعلاً يوماً بعد يوم بفعل التضخم المستمر حتى لقد قال بعضهم «إن الولايات المتحدة تستخدم الدولار في تجويع الشعوب»[1].

إذن القيمة الحقيقية لما يمتلكه العالم الإسلامي من احتياطيات باتت رهن المشيئة الأجنبية، وهي فعلاً لعبة سياسية قبل أن تكون اقتصادية أن تتغير العملات العالمية هذه التغييرات التي لا يمكن تحليلها تحليلاً علمياً[2].

ومن جهة أخرى فإن العالم الإسلامي لا تمتلك عملاته حرية الحركة حسبما تراه محققاً لصالحها. وإنما مقيدة في ذلك بمعطيات النظام النقدي العالمي ومساراته. إذ أنها تدور في شبكة من المصارف العالمية المتحكمة والمسيطرة، والتي لا تستطيع معها الدول ذات الاحتياطي النقدي أن تتصرف تبعاً لما تراه يحافظ على حقوقها وعلى ثرواتها. وهذه شهادة أحد خبراء البنك الدولي «إن دول الأوبيك تواجه في الوقت الحاضر بوضع عالمي ليست لديها فيه عملة احتياطية قومية خاصة، وتفقد السيطرة فيه على تدوير فوائضها المالية الخاصة، إذ لا خيار أمامها غير إيداع هذه الفوائض بعملات الدول الغنية وفي بنوكها المركزية بمقتضى الترتيبات الراهنة، وليس لديها فيه إلا صوت اسمي (تصويت يقل عن ٥ ٪) في شؤون مؤسستي بريتون وودز»[3].

---

(١) د. محمود الخالدي: «العائدات النفطية بين الدولار الأميركي والدينار الإسلامي». مجلة المجتمع، الكويت، العدد ٥٢٥، ابريل ١٩٨١.

(٢) د. عبد العزيز حجازي: «الاقتصاد الإسلامي وتحديات العصر». مجلة البنوك الإسلامية، العدد ١٤، يناير ١٩٨١.

حسن عباس زكي: «نحو إستراتيجية شاملة لاستثمار الأموال العربية». مصر المعاصرة، عدد ابريل ١٩٧٨، ص ١٤٠ ــ ١٤٢.

(*) تفيد الاحصائيات أن إجمالي الأموال التي تدفقت من الدول البترولية في الشرق الأوسط إلى الولايات المتحدة وحدها عام ١٩٧٩ بلغت ٨٥٠٤ مليوناً من الدولارات، انظر فوائض الأموال العربية، مجلة «اتحاد البنوك الإسلامية»، العدد ١٥.

(٣) د. محبوب الحق: «ستار الفقر». ص ٢٠٣، مرجع سابق.

ويوضح الموقف وخطورته في مكان آخر قائلاً: «وبينما كانت البلاد الأعضاء في الأوبيك ترتب من الناحية النظرية نقلاً جوهرياً للموارد من البلاد المصنعة عن طريق رفع أسعار البترول إلى أربعة أمثال ما كانت عليه، فإنها لم تستطع في الممارسة الفعلية تنفيذ مثل هذا النقل للموارد إذ أنها لما كانت لا تملك عملة احتياطية خاصة بها فقد كان عليها أن تضع فوائضها المالية في صورة دولارات أو استرليني. . الخ وبذلك فقدت السيطرة الحقيقية على حرية التصرف فيها»[1].

والمسألة ببساطة ترجع إلى أنه طالما أن الدولار هو العملة الاحتياطية العالمية وهو في الوقت نفسه عملة محلية لدولة ما فإن السلطات النقدية في تلك الدولة بلا شك ستعمل لصالحها هي في تأثيرها في سعر وكمية العملة المحلية العالمية. وطبيعي أن هناك الكثير من أوجه التعارض بين المصلحة الداخلية والمصالح العالمية. لقد انخفض سعر الدولار على مدى السنوات العشرين الماضية بما لا يقل عن ٢٠ ٪ وهذا الانخفاض هو في حقيقته تخفيض متعمد من قبل السلطات النقدية الأميركية لتشجيع الصادرات والحد من الواردات، ولامتصاص الآثار المترتبة على ارتفاع أسعار بعض الواردات مثل البترول وغيره، أي أنه كثيراً ما يحدث تعارض بين الاعتبارات الدولية والاعتبارات المحلية وبالطبع فإن الغلبة للاعتبارات المحلية[2] بدليل أنه كان في وسع الولايات المتحدة بأكثر من وسيلة التدخل لإيقاف الانخفاض والتدهور المستمر في قيمة الدولار ولكنها لم تفعل[3].

وإذن فنحن لا نجاوز الحقيقة إن قلنا إن هناك تبعية نقدية شبه كاملة من العالم الإسلامي للعالم الصناعي سواء في ذلك الدول الإسلامية ذات الفوائض والسيولة أو الدول ذات العجز، فالأولى تابعة بحكم ما لديها من فائض في السيولة والأموال تضطر للاتجاه بها إلى الدول الأجنبية واضعة بذلك مصالحها

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٦.

(٢) د. حازم الببلاوي: «الدولار المشكلة». مجلة العربي، عدد ٢٣٤، مايو ١٩٧٨.

(٣) د. محمود الخالدي: «العائدات النفطية». مرجع سابق.

وقيم ثرواتها في يد غير إسلامية دون أن يكون لها حرية وسلطان تحريكها[1]. والدول الثانية تابعة بحكم ما تعانيه من عجز في النقد والسيولة الدولية، فتلجأ إلى الدول الأجنبية طالبة المساعدة في تخليصها من هذا العجز والنقص.

وهكذا تتلاحم المأساة، وتتداخل زواياها. ويصبح الفائض في السيولة مصدر تبعية تماماً بتمام مثل العجز في السيولة بل لقد وصل بعض الكتاب المعاصرين إلى ما هو أبعد من ذلك بأن اعتبروا الفائض في السيولة في ظل المعطيات الاقتصادية السائدة عاملاً من عوامل تعميق تبعية العالم المتخلف، وليس مجرد العالم البترولي فحسب، وذلك بما ترتبه سيطرة البنوك العالمية الخاصة على عملية إقراض تلك الفوائض لبلدان العالم المتخلف إذ تقدم هذا الإقراض في صور وفي أشكال وبشروط من شأنها تعميق تبعية تلك البلدان للبلاد المتقدمة. أي أن الفائض تحول إلى مصدر إضافي من مصادر التبعية على المستوى العالمي[2].

ثانياً ـ مشكلة الاختلال الجوهري على المستوى الإسلامي:

إذا كانت المشكلة السابقة تترجم في اختلال في علاقة العالم الإسلامي النقدية بالعالم الأجنبي، فإن هذه المشكلة تترجم في وجود اختلال هيكلي على مستوى دول العالم الإسلامي من الناحية النقدية، والسيولة اللازمة فبينما الكثير منها يعاني من قسوة وحدة ندرة السيولة لديه والعجز المتزايد والمزمن في موازين مدفوعاته، وعجزه عن تغطية هذا العجز بطريق مناسبة، إذ ببعض دول العالم الإسلامي تمتلك من السيولة والفوائض ما يفيض عن حاجاتها، بل وما تعجز عن تثميره وتوظيفه بفعالية وأمان في دول العالم الأجنبي.

والإحصائيات تركز على تلك الظاهرة المرضية. وعلى فقدان العالم الإسلامي همزة الوصل بين مجموعتيه بحيث يحدث التوازن. اللهم إلا إذا

---

(١) حسن عباس زكي: «التعاون الاقتصادي بين الدول الإسلامية». بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي ومنشور ضمن بحوث مختارة من أعمال المؤتمر، ص ٥٤٢، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، ط ١، سنة ١٩٨٠.

(٢) د. محمد دويدار: «الاقتصاد العربي وتعميق التخلف الاقتصادي». ص ٢٩٠، مرجع سابق.

اعتبرنا المؤسسات الدولية ومصارف الدول الأجنبية تمثل همزة الوصل بين مجموعتي العالم الإسلامي حيث تتجه الفوائض إليها، ومنها تعود ثانية إلى بلاد العجز بعد أن تتكبد الدول صاحبة الفائض مشقة وكذلك الدول صاحبة العجز أي أن تلك الوسائط هي وسائط استغلالية لكلا الطرفين. ولسنا نبالغ إذا قلنا إن تلك المؤسسات الدولية، والمصارف الأجنبية تتاجر في ثروات العالم النامي عامة والإسلامي منه خاصة. فهي تحصل على احتياطياته بثمن بخس، وتعرضها لمختلف صنوف المخاطر، ثم تعود فتبيع منها لنفس العالم بثمن مبالغ فيه وبشروط تعسفية، فالعملية في حقيقتها هي إقراض واقتراض لمال إسلامي ولكن بإدارة ورقابة ورغبة الدول الأجنبية.

ويمكن إبراز مدى خطورة أزمة السيولة الدولية لدى الكثير من الدول الإسلامية إذا ما عرفنا أن الكثير منها لا يملك من احتياطي العملة إلا لتمويل واردات أقل من ثلاثة أشهر.

والجدول التالي يوضح ذلك:

فئات الاحتياطي	بيان الدول
١ ــ أقل من احتياطي شهر واحد.	تشاد، السنغال، السودان، الكاميرون.
٢ ــ من شهر إلى أكثر من شهرين.	باكستان، بنجلادش، تركيا، تونس، سوريا، فولتا العليا، مصر، المغرب، موريتانيا، اليمن الشعبية.
٣ ــ حوالي ثلاثة أشهر.	الأردن، الجزائر، النيجر.

المصدر: تقرير بنك التنمية الإسلامي لعام ١٣٩٩هـ.

ثالثاً ــ مشكلة عدم قابلية التحويل:

ذلك أن تحويل العملات الإسلامية وبعضها البعض لا يتم مباشرة، وإنما عن طريق توسيط عملة أجنبية كالدولار مثلاً[١].

(١) د. محمود بابللي: «السوق الإسلامية المشتركة». ص ١١٥ وما بعدها، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٧٥.

فعند قيام تبادل تجاري بين دولتين إسلاميتين فإما أن تسوى المدفوعات بأسلوب المقاصة أي أن يستورد هذا من هذا مقابل ما صدره له وفي ذلك ما فيه من التعقيد والصعوبات وعدم الرشادة في استخدام الموارد، أو أن تتم التسوية عن طريق عملة أجنبية تقبل بها الدولتان. وفي هذا ما فيه أيضاً من الصعوبات إذ يتطلب الأمر توافر قدر من الدولارات مثلاً كي تتمكن مصر من استيراد لحوم من السودان. فكيف توفر مصر هذا القدر من الدولارات؟ في ضوء القدرة المحدودة على توفيره والبدائل المتعددة لاستخدامه والطلب عليه تظهر حقيقة المشكلة. وتبدو مدى صعوبتها في وجه زيادة وتنمية حجم التبادل التجاري بين الدول الإسلامية.

وإذا كان عدم القابلية للتحويل بين العملات الإسلامية يعد إحدى المشاكل الاقتصادية في العالم الإسلامي المعاصر فإنه على الوجه الآخر يكون من التبسيط المخل أن نادي بالعمل على إقامة نظام قابلية التحويل بين تلك العملات فوراً وبلا مزيد من الخطوات التمهيدية.

ومن ثم فإن قابلية التحويل تشكل هدفاً نهائياً. وعلينا أن نعمل ونقيم من الخطوات والاجراءات كل ما يسهل ويقرب من هذا الهدف.

□ الآثار السلبية المترتبة على تلك المشكلات:

هذه المشاكل النقدية ترتب العديد من المساوىء والصعاب في طريق التنمية ومن ذلك:

١ ــ أنها من جهة تعتبر استنزافاً خطيراً ومستمراً لثروات الشعوب الإسلامية عن طريق التخفيض والانخفاض المستمر في قيم العملات الأجنبية التي تختزن فيها تلك الثروات. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنها معرضة للتجميد بل والمصادرة متى ما تعارض استخدامها ومصالح الدول الصناعية وتجربة إيران مع أميركا ما زالت ماثلة في الأذهان. أي أن هناك مخاطر سياسية ومخاطر اقتصادية تواجه تلك الفوائض من تجميد لعدم

استقرار وتقلبات في أسعارها لانخفاض مستمر بفعل التضخم العالمي المستمر[1].

٢ ـ إن هذا النقص في السيولة والعجز في موازين مدفوعات الكثير من الدول الإسلامية يمثل قيداً حديدياً على قدراتها وتحركاتها لتنمية الاقتصاديات القومية خاصة، وأنها تحاول سد هذا العجز وتغطية هذا النقص في السيولة عن طريق الاقتراض الأجنبي ذي الفوائد المرتفعة والشروط الاقتصادية والسياسية غير الملائمة والتي تؤدي في حقيقة أمرها إلى مزيد من العجز ومزيد من المصاعب والأعباء خاصة، وأنها تعاني من ضغوط تضخمية مستمرة وتقلبات الأسعار لصادراتها وتزايد مستمر في أسعار وارداتها[2].

لقد بلغت نسبة خدمة الدين في كثير من الدول الإسلامية كنسبة مئوية من صادرات السلع والخدمات ٢٠ ٪ بل زادت إلى حد ٤٠ ٪ في بعض الدول[3].

٣ ـ ثم إن عدم قابلية العملات الإسلامية للتحويل إلى بعضها البعض وعدم وجود ترتيبات لمواجهة ما ينجم عن ذلك قد رتب مفعولاً سلبياً على العلاقات الاقتصادية بين دول العالم الإسلامي فقيد التجارة وكبل حركات رأس المال. إذ أن قيام التجارة الدولية ونماءها وازدهارها يتوقف على نظام وكيفية سداد المدفوعات الناجمة عنها وسهولة تحقيق ذلك وكل هذا يحد منه عقبة عدم إمكانية تحويل العملات[4].

---

(١) د. محمود عبد الفضيل: «النفط ومشكلات التنمية المعاصرة». ص ١٠٩ وما بعدها، مرجع سابق.

(٢) تقرير البنك الإسلامي للتنمية. التقرير الرابع ١٣٩٩، ص ٢٣، ٢٧.

(٣) التقرير الرابع للبنك الإسلامي للتنمية، ص ٢٦.

(٤) د. محمد نصر: «التنمية الاقتصادية لدول العالم الإسلامي». ص ١٥٦، مرجع سابق.

□ **خطوط عريضة نحو الاصلاح النقدي الإسلامي:**

لا يخفى أن المشكلات النقدية في أي مجتمع ليست منعزلة عن بقية مشكلاته الاقتصادية وغيرها، ومن ثم فإن علاج المشكلات النقدية لا يتم إلا في ضوء الظروف الاقتصادية والسياسية المحيطة. فمثلاً ترجع مشكلة الاختلال النقدي على المستوى الإسلامي إلى ما فيه من مشكلات سياسية واقتصادية تتمثل في عدم توافق النظم القائمة، ومن ثم شيوع الخوف وعدم الأمان ومعروف أن المال كما يقال جبان لا يتحرك إلا في ظل أمان وطمأنينة. كذلك فإن العالم الإسلامي رغم حاجاته الماسة إلى التمويل في كثير من بلاده إلا أنه مع ذلك لم تتوفر لديه الدراسات والمشروعات الاقتصادية المدروسة جدواها دراسة علمية واضحة تجذب رأس المال إليها هذا بالإضافة إلى عدم توافر النظم والأجهزة النقدية والمصرفية الفعالة والتي نستطيع بيسر وسهولة تحريك تلك الأموال وإدارتها. هذا بالإضافة إلى ما عليه العالم الإسلامي من تبعية اقتصادية للخارج بما فيها من تبعية نقدية وغيرها. ومعنى ذلك كله أن علاج المشكلات النقدية في العالم الإسلامي المعاصر لا يأتي منعزلاً عن علاج تلك الأوضاع كلها. فكيف تعالج تلك المشكلات مجتمعة؟

من الإجابات السهلة مع موضوعيتها وعلميتها أن يرجع العالم الإسلامي إلى دينه محكمًا له في شؤونه السياسية والاقتصادية وغيرها. وعندها سوف تزول تلك المشكلات مشكلة تلو مشكلة. وهذا صحيح تماماً. ولكن يظل السؤال مطروحاً: كيف نرجع؟ ومن أين؟ وما هي شرارة العودة؟

ولسنا هنا في موضع محاولة الإجابة المفصلة على ذلك. ولكنا من خلال تتبع مسار التاريخ واضمحلال الحضارات وقوتها نجد أن العودة والرجوع إلى الإسلام سوف تمر من خلال مسالك اقتصادية. فاشتداد الأزمات الاقتصادية هو كما علمنا القرآن الكريم جزاء الانحراف والابتعاد عن الله. وحضارة سبأ وحضارة مصر القديمة وحضارة ثمود وعاد كلها معروفة. جاء الانتقام الإلهي لها في المجالات الاقتصادية. ومعنى ذلك أنه باشتداد ما عليه العالم الإسلامي من أوضاع اقتصادية سيئة يضطر للتفكير بموضوعية في الخلاص ولن يجد أمامه سوى

دين الله عز وجل. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبينَ لهم أنَّه الحقُّ﴾[1].

وقد يعترض على تلك الرؤية لما فيها من تشاؤم من جهة ومن سلبية في الحركة الإرادية المختارة الواعية من جهة أخرى. ولكن الواقع يؤكد لنا صدق ذلك فكل الحركات والتحركات التي تقوم في هذا العالم الإسلامي للعودة إلى الإسلام ترتد وتحبط بصورة أو بأخرى.

ومهما يكن فنحن نرى كحد أدنى ضرورة قيام اصلاحات نقدية إسلامية مبتدئة بقيام ترتيبات معينة لتحويل العملات والمقاصة بينها سواء عن طريق بنك للتسويات أو اتحاد مدفوعات إسلامي إلى أن يصبح العالم الإسلامي كما كان أمة واحدة لها عملة رئيسية واحدة ولتكن الدينار الإسلامي ترتبط بها سائر العملات الإسلامية المحلية. وبالتالي يتوفر الاستقرار في أسعار الصرف بين تلك العملات من جهة ومن جهة أخرى نواجه بها العملات الأجنبية التي تستهدف تحطيم ثرواتنا. وعلينا أن نأخذ من تاريخنا الإسلامي عبرة في هذا المجال.

فقد استخدم العالم الأجنبي في فترة من الزمن النقود وسيلة للضغط والسيطرة على الدولة الإسلامية فرفض الحاكم الإسلامي رحمه الله ذلك رفضاً قاطعاً وأنشأ عملة إسلامية خالصة واستغنى بها عن العملة الأجنبية.

فمن المعروف أن الدولة الإسلامية في صدر حياتها كانت تتعامل بعملات مسكوكة خارجها ذهبية وفضية وظل الحال على ذلك ردحاً من الزمن إلى أن وقعت حروب طاحنة بين الدولة الإسلامية والدولة الرومية عام ٧٣هـ وحدث عندها ما يلي كما ذكرها البلاذري «أن القراطيس ــ ورق الكتابة ــ كانت تدخل بلاد الروم من أرض مصر ويأتي العرب من قبل الروم الدنانير. وكانت الأقباط تكتب في رؤوس الطوابير أي الصحف عبارات تنسب المسيح إلى الربوبية كما ترسم في صدرها الصليب فأمر عبد الملك أن يكتب في مكانها آية: ﴿قل هو الله أحد﴾ وغيرها من ذكر الله. فكره ذلك ملك الروم واشتد عليه وكتب إلى

(١) سورة فصلت: الآية رقم ٥٣.

الخليفة «إنكم أحدثتم في قراطيسكم كتاباً نكرهه: فإن تركتموه، وإلا أتاكم في الدنانير من ذكر نبيكم ما تكرهونه، فكبر ذلك في صدر عبد الملك لأنه كره أن يدع سنة حسنة سنها واستشار من حوله فأشاروا عليه بأن يحرم دنانيرهم، ويمنع التعامل بها ويضرب للناس سككاً، ويمنع أن يدخل الروم شيء من تلك القراطيس فمكثت حيناً لا تحمل إليهم»[1].

هذه الواقعة توضح لنا كيف حاول العالم الأجنبي الضغط بالنقود على الدولة الإسلامية ومعتقداتها، واليوم يكرر التاريخ نفسه فهناك الضغوط الاقتصادية الهائلة والتي تجعلنا نبتعد عن توجيهات ومبادىء ديننا. لا نقول بمقاطعة العالم فهذا فوق الطاقة حالياً. وغير مرغوب فيه إسلامياً، ولكنا نقول إنه لا بد من خطوات جادة في سبيل الاستقلال الاقتصادي للمسلمين حتى يتأتى لهم الاستقلال السياسي والاجتماعي والثقافي. ومن خطوات ذلك إصلاح النقد الإسلامي حتى يرتبط العالم الإسلامي بالتجارة ومشروعات الاستثمار فتقل تبعيته تدريجياً للخارج.

ونأمل أن نرى قريباً مؤسسة إسلامية للنقد تُعنى بشأن النقد والسيولة على المستوى الإسلامي تتولى تمويلها البلاد الإسلامية كل حسب قدرته وأن تدار بالمساواة التامة لا على أساس نسب حصص كل دولة فيها فالمال في الإسلام ليس مدار تمييز. ويزيد من أهمية إنشائها ما يواجه به نظام النقد العالمي من أزمة حادة حالياً وما يعكسه ذلك من سوء الآثار على العالم الإسلامي.

وتتكامل تلك المؤسسة أو صندوق النقد الإسلامي مع بنك التنمية الإسلامي الذي عليه عند ذلك أن يتفرغ للتمويل طويل الأجل ولا يستغرق جهده في تمويل التجارة الخارجية كما هو الحاصل الآن.

□ □ □

---

(١) البلاذري: «فتوح البلدان». ص ٢٤٩ وما بعدها، مرجع سابق.
د. ـ ضياء الريس: «الخراج والنظم المالية». ص ٢٠٤ وما بعدها، مرجع سابق.

خــاتمة

كان موضوع رسالتنا هو «تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي ــ دارسة مقارنة» وقد استهدفت الرسالة الإجابة على تساؤل بات مطروحاً بقوة على الساحة الإسلامية خاصة وعلى الساحة العالمية عامة بعد أن عجزت النظم القائمة عن إنجاز التقدم الاقتصادي لشعوب العالم ككل.

والتساؤل هل هناك نظام تمويلي مغاير لنظم التمويل السائدة يستطيع أن يتعامل بفعالية مع مشكلة التمويل التي صارت وكأنها مستعصية على الحل؟

وقد قمنا بافتراض تواجد هذا النظام التمويلي في الاقتصاد الإسلامي، وكان علينا ــ تطبيقاً لمبادىء البحث العلمي ــ أن نجري دراسات وبحوثا حتى نتأكد من صحة هذا الفرض أو عدم صحته.

ولتحقيق ذلك فقد قسمنا رسالتنا إلى ثلاثة أبواب تناول كل باب منها جانباً معيناً من البحث التمويلي بحيث تكون فيما بينها دراسة متكاملة، تؤكد صحة الفرض أو تنفيه.

في الباب الأول تناولنا ثلاث قضايا أساسية:

☐ **القضية الأولى ــ الوضع الاقتصادي المعاصر للعالم الإسلامي ومشكلة التمويل**: وقد خلصت الدراسة هنا إلى النتائج التالية:

١ ــ العالم الإسلامي برغم قصة كفاحه الطويلة مع التخلف الاقتصادي ما زال متخلفاً اقتصادياً بأي معيار من معايير التخلف. ولم يستطع تحقيق التقدم الاقتصادي بعد. وقد تأكد لنا أن مصدر ذلك ليس قصوراً في

الموارد ولا في الطاقات وإنما هو قصور في تمسك المجتمع الإسلامي بتعاليم الإسلام من جهة وقصوره في تحقيق الاستقلال الاقتصادي والاعتماد على النفس من ناحية أخرى.

٢ ـ جرب العالم الإسلامي نماذج تمويلية متعددة بعضها يرجع إلى النموذج الغربي، وبعضها يرجع إلى النموذج الشرقي، وبعضها يجمع بين هذا وذاك. وقد اتسمت تلك النماذج بخصائص أساسية تمثلت في اعتمادها على الموارد المالية والتقليل من دور الموارد الإنسانية، كذلك فقد ركزت على الاستثمارات المادية بالمقارنة بالاستثمارات الإنسانية. وأخيراً فقد غالت في الاعتماد على التمويل الخارجي.

وبعرض تلك النماذج على معايير فعالية التمويل تبين لنا أنها لم تحقق تلك المعايير بكفاية ملائمة فلا هي توافقت مع البيئة الإسلامية ولا هي استطاعت أن تعبىء الموارد بفعالية، ولا هي في النهاية تمكنت من توظيف الموارد واستخدامها الاستخدام الرشيد.

ومن ثم فقد خرجنا بنتيجة جوهرية هي ضرورة استخدام نموذج تمويلي مغاير. ومن الناحية العلمية المنهجية فقد طرحنا فرضية أن هذا النموذج التمويلي الفعال هو النموذج التمويلي الإسلامي لما يحققه من مقومات نموذج التمويل الناجح. ومن ثم كان علينا بحث تفاصيل هذا النموذج.

□ **القضية الثانية ـ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي**: وقد بحثنا هذا الموضوع من منطلق أنه يؤثر في التمويل تأثيراً جوهرياً فهو غايته أو هو في الحقيقة المرحلة الأخيرة من مراحل العملية التمويلية.

وقد خلصنا من بحث تلك القضية إلى النتائج التالية:

١ ـ الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي عمل من أعمال العبادة والطاعة وهو يستهدف تكوين الأصول التي تحقق للإنسان حاجاته الحقيقية الفكرية والروحية والجسمية. وليس الاستثمار في الإسلام قاصراً على إشباع نوع من الحاجات دون نوع، وإنما هو يشبع كل الحاجات بطريق مباشر أو غير مباشر.

٢ ـ الاستثمار الإسلامي مضبوط بضوابط معينة أهمها خضوعه لمبدأ الحلال والحرام، ولمبدأ التنوع ومبدأ الأولويات.

٣ ـ قدم الإسلام صيغاً استثمارية متعددة تلبي مختلف الرغبات للأفراد. وقد اعتمد الإسلام أسلوب التخطيط مع عدم إهدار قوانين السوق في إقامة الاستثمارات. كذلك فقد حمل كلا من الدولة والأفراد مسؤولية إقامة الاستثمارات المطلوبة.

٤ ـ ركز الإسلام على أهمية الأولويات في إشباع الحاجات بمعنى أن يبدأ بإشباع حد الضرورة لكل فرد، ثم بعد ذلك مستوى الحاجيات لكل فرد، وأخيراً مستوى الكماليات. وكانت النتيجة النهائية من بحث هذا الموضوع هي إقامة توافق رشيد بين نمط الاستهلاك وبنيان الإنتاج والاستثمار فبدأ أولاً بتحديد واضح لحاجات الإنسان الحقيقية ثم وجه الموارد لإنتاج ما يشبع تلك الحاجات فقط حسب أهميتها. ومن ثم فقد اكتسبت الموارد التمويلية مقدرة عالية حيث رشدت إنفاقاتها فلا استثمار في سلع وخدمات محرمة لما فيها من مضار ولا استثمار في سلع وخدمات كمالية دون توافر السلع والخدمات الضرورية والحاجية. وقد ركز بصفة خاصة على الاستثمار الإنساني.

□ **القضية الثالثة ـ المفاهيم الأساسية لنموذج التمويل الإسلامي**: من حيث مفهوم التمويل ومصادره ومن حيث الفائض الاقتصادي ومحدداته. وأهم النتائج المستخلصة هي:

١ ـ جاءت نظرة الاقتصاد الإسلامي لمفهوم التمويل نظرة شاملة فهو تمويل بالموارد المالية كما أنه تمويل بالموارد الإنسانية. وقد ركز على التمويل بالموارد والطاقات الإنسانية عكس ما سار عليه الاقتصاد الوضعي.

٢ ـ يؤمن الاقتصاد الإسلامي بنموذج تمويلي يجمع بين التمويل الفردي، والتمويل الجماعي معتبراً كلاً منهما أصلاً في العملية التمويلية. كما يؤمن

بجمعه بين عنصر الإلزام وعنصر الاختيار كذلك يجمع بين فكرة التعميم والتخصيص.

٣ ـ للإسلام مفهوم مميز للفائض الاقتصادي إنه ما زاد على حد الكفاية. وما دام حد الكفاية هو المستوى الذي يشبع الحاجات الحقيقية للإنسان فإنه حد مضبوط فإذا ما كان هناك إصرار على تنمية الناتج والارتفاع بمستوى الدخل فإن معنى ذلك تزايد الفائض وتوجيه الفائض الاقتصادي إسلامياً جزء منه يذهب للإنفاق الاجتماعي وهو إعطاء الفرد حقوق المجتمع والجزء الثاني يستثمر من قبل صاحبه. ومن ثم فإن معادلة الدخل طبقاً للاقتصاد الإسلامي هي:

الدخل = الاستهلاك في مستوى الكفاية + الفائض، وبتحليل الفائض ينتج المعادلة التالية:

الدخل = الاستهلاك + الإنفاق الاجتماعي + الاستثمار.

٤ ـ أقام الإسلام توازناً دقيقاً بين وجوه الإنفاق الثلاثة، فلا إسراف في إنفاق ولا تقتير في آخر. وبذلك فإن تطبيق هذا المنهج يحقق أكبر قدر من المصلحة الاقتصادية للمجتمع.

وهكذا توصل البحث في الباب الأول إلى نتيجة كلية هي:
(أ) نموذج التمويل الإسلامي يحقق شرط التوظيف الجيد للموارد.
(ب) كما أنه يضمن تأمين القدر المناسب من الفائض الاقتصادي.

يبقى أن نتعرف على وسائل ومؤسسات تعبئة هذا الفائض سواء على المستوى العام أو على المستوى الخاص. وكانت تلك مهمة الباب الثاني والباب الثالث.

* * *

وفي الباب الثاني تناولنا المؤسسات التمويلية العامة في الاقتصاد الإسلامي بهدف التعرف على الكيفية التي بها يعبأ الفائض الاقتصادي ليوجه للتمويل العام. وفي هذا الباب تناولنا المؤسسات التمويلية التالية:

□ مؤسسة الزكاة:

وقد بحثنا فيها جوانب فقهية وجوانب اقتصادية كل ذلك بهدف التعرف على الدور التمويلي الذي تقوم به تلك المؤسسة وقد خرجنا بنتائج أهمها:

١ ـ تستأدي الزكاة بعض الفائض في كل الأموال الإنتاجية أو أموال التنمية كما سماها الفقهاء، أي: أنها تحقق مبدأ الشمول على مستوى الأموال المستغلة أو التي من شأنها الاستغلال والتوظيف. وقد توصل بنا البحث إلى أن فوائض الأموال البترولية ومثلها الأموال الناجمة عن مختلف أنواع المعادن فيها حقوق للفقراء يمكن أن تكيف على أنها زكاة وعلى أنها فيء ويمكن أن تصل تلك الحقوق إلى خمس تلك الأموال. وهي حق لكافة المسلمين مهما اختلفت بلادهم.

٢ ـ ليس من الضروري أن تتساوى القيمة النقدية لأنصبة الزكاة في الأموال المختلفة، فمقادير الزكاة في غير النقد مقادير عينية من حيث نصابها وتخضع للتغير القيمي حسب تغير الأسعار باختلاف الأعصار والأمصار.

٣ ـ كما أن مقدار نصاب الزكاة يختلف من مال لآخر فكذلك سعر الزكاة يختلف من مال لآخر سواء من حيث معدله أو من حيث قيمته النقدية.

٤ ـ ومن أهم النتائج أن سعر الزكاة ثابت لا يقبل التغيير بزيادة أو بنقص، وبذلك يتضح مدى الخطأ الذي وقع فيه من نادى بإمكانية تغيير السعر ليتواءم مع المعطيات المعاصرة.

٥ ـ كذلك فقد تبين لنا خطأ من يقول إن حصيلة الزكاة تهبط بالتضخم. ومرجع ذلك أن الزكاة في المال غير النقدي إما نسبة من الناتج أو وحدة من وحداته. فإذا كان هناك تضخم فتزيد قيمة النصاب فإنه بالمثل تزيد قيمة حصيلة الزكاة وفي المال النقدي فإنه يقوم بالذهب، ومن المعروف أن الذهب يستفيد بالتضخم.

٦ ـ تشمل الزكاة كل إنسان يمتلك نصاباً من مال نام بغض النظر عن طبيعة هذا الشخص حتى ولو كان طفلاً أو غير عاقل هذا ما نرجحه من مذاهب

الفقهاء. وبالنسبة لغير المسلمين فقد تبين لنا أنه من الممكن بل من المفضل أن يطبق عليهم نظام الزكاة سواء سميت باسم الزكاة أو باسم آخر تحقيقاً للمساواة ومساهمة في أعمال الضمان الاجتماعي، ولأن أراضيهم قد تداولت عليها الأيدي بين مسلم وذمي. ولا مجال اليوم لفرض الجزية عليهم.

٧ ــ تلعب الزكاة دوراً تمويلياً هاماً من حيث ضخامة أموالها، ومن حيث محاربتها للاكتناز والأموال العاطلة، ومن حيث تسهيل عمليات الاقراض.

٨ ــ كما تؤدي دوراً استثمارياً بالغ الأهمية من حيث تكوينها للطاقات الإنتاجية الإنسانية، ومن حيث تشجيع المستثمرين وتأمينهم ضد الكوارث، ومن حيث مساهمتها في تكوين الطاقات الإنتاجية المادية، ومن الخطأ تصور أنها تغري على البطالة فهي لا تدفع لقوي قادر على الكسب. وفي كلمة أنها تحول الإنسان الفقير والمحتاج من طاقة معطلة إلى طاقة عاملة.

٩ ــ وأخيراً فإن الزكاة تؤدي دوراً توزيعياً أساسياً سواء على مستوى إعادة توزيع الدخل أو على مستوى تغيير نمط الإنتاج. فهي تمويل حقيقي للموارد من الأغنياء إلى الفقراء في الوقت الذي لا تمارس فيها عملية إفقار الأغنياء.

١٠ ــ وبتناولنا للموقف الإسلامي المعاصر من الزكاة تبين لنا أنه يتسم بالسلبية وحيث إن إقامة الزكاة فرض ديني بجوار أنه مطلب اقتصادي ضروري فإننا طرحنا تصوراتنا لما تكون عليه مؤسسة الزكاة على المستوى القطري وعلى المستوى الإسلامي.

وكانت النتيجة الكلية لهذا الموضوع أن الزكاة أداة تمويلية واستثمارية أساسية.

□ **مؤسسة الخراج:**

يمثل الفائض الزراعي أهمية أساسية في الأدب الإنمائي. وبالبحث في

موقف الاقتصاد الإسلامي من هذا الموضوع تبين أنه قد أقام مؤسسة ذات فعالية كبيرة في استئداء هذا الفائض والمحافظة على استمراريته وهي مؤسسة الخراج. ومن بحثنا لهذا الموضوع خرجنا بالنتائج التالية:

١ ــ يؤمن الاقتصاد الإسلامي بالملكية الزراعية الخاصة والعامة. وقد أخضع جزءاً كبيراً من الأراضي الزراعية للملكية العامة تمثل أساساً في أراضي الفتوح الإسلامية التي فتحت قهراً. ومن النتائج الهامة هنا أن الوضع الشرعي الذي نراه اليوم بشأن تلك الأراضي أن تخضع للملكية العامة من حيث الرقبة وللملكية الخاصة من حيث الاستغلال.

٢ ــ في بحثنا لنظام الاستغلال الزراعي كمحدد من محددات الإنتاجية الزراعية، ومن ثم الفائض الزراعي تبين لنا أنه يقر أسلوب الاستغلال بالتأجير على عكس ما ينادي به بعض المعاصرين والقدامى من المسلمين. كما أنه يقر أسلوب الاستغلال الزراعي عن طريق المزارعة. وقد رأينا أنه في الأراضي العامة يقدم بدائل عدة لاستغلالها منها أن تستغلها الدولة مباشرة «مزارع حكومية»، أو تشترك مع القطاع الخاص في استغلالها أو تترك للقطاع الخاص كلية حرية استغلالها نظير عائد للخزانة العامة وبضوابط معينة. وقد تبين أن الإسلام يفضل أسلوب الاستغلال الخاص في الزراعة في الأراضي المملوكة ملكية عامة حيث إنه أعلى كفاية وإنتاجية. وقد صادق على موقف الإسلام ما أسفرت عنه تجربة المزارع الحكومية في الدول الاشتراكية.

٣ ــ قدم الإسلام أداة لاستئداء بعض الفائض الزراعي سماها الخراج، وقد فرضت أول ما فرضت على الأراضي الزراعية العامة التي تستغل استغلالاً خاصاً. وبالبحث المتأني تبين لنا أن القواعد الشرعية لا تمنع من فرض الخراج اليوم على مختلف الأراضي الزراعية. وموضوع التسمية غير أساسي قد يسمى خراجاً أو تسمى ضريبة زراعية، والمعول عليه هو نظام ومضمون الخراج فهو يفرض على الناتج الزراعي الممكن، ومن ثم فهو يحمل الفرد والحكومة حملاً على الاهتمام بالاستثمار والاستغلال

الزراعي. وهو من جهة أخرى يمثل نسبة لا يستهان بها قد تصل إلى نصف الناتج وبذلك فهو يقدم قدراً كبيراً من الفائض الزراعي لخدمة أغراض التمويل والاستثمار. وتبدو عظمة هذا النظام جلية واضحة عندما طالعنا من خلال البحث تقارير خبراء الاقتصاد المعاصرين حول ضرورة تغيير نظم الضريبة الزراعية المعاصرة، وربطها على الناتج الزراعي الممكن وهو ما يقاربها من النظام الإسلامي للخراج.

ومن منطلق عجز الضريبة الزراعية المعاصرة عن استثداء الفائض الزراعي، وعن تدعيم الاستثمار الزراعي قلنا إنه يجب إقامة مؤسسة الخراج، أو بعبارة أخرى تطبيق نظام الخراج. وطرحنا تصورنا لما تكون عليه تلك المؤسسة على المستوى الإسلامي والمستوى القطري، وما ينتظر منها من نتائج وما يواجهها من عقبات.

وكانت خلاصة بحث هذا الموضوع هي أن الإسلام قد عني العناية الكبرى بالفائض الزراعي، وتعبئته لأغراض التمويل والاستثمار.

□ **إيراد المشروعات العامة:**

يولي الإسلام التمويل العام عناية كبيرة، ويضع أمام الدولة ما يمكنها من توفير القدر الكافي من الموارد بذاتها، وذلك عن طريق ما تقيمه من مشروعات عامة في القطاع الزراعي والقطاع الصناعي، والقطاع التجاري.

فمن حق الدولة بل من مسؤوليتها أن تقيم ما تراه ضرورياً من مشروعات إنتاجية، ومن إيرادات تلك المشروعات يمكنها أن تمول الجانب الأكبر من الاستثمارات العامة.

□ **الضرائب:**

يؤمن الإسلام بالضريبة على الأغنياء كإسهام منهم في تمويل النفقات العامة، وقد تضافرت أقوال العديد من علماء الإسلام على القول بذلك. وقد تميزت الضريبة في الإسلام بكونها لا تفرض إلا على الأغنياء، ولا تفرض إلا عند الحاجة الحقيقية لها، وبأنها تنفق على مصالح حقيقية لكافة الأفراد أو لفئات

محتاجة. ومن ثم فهي ذات أثر تمويلي أساسي. ولا يرى الإسلام أن تفرض ضريبة على تجارة المسلمين بين بلدانهم المختلفة، وذلك دعمًا للوحدة الاقتصادية بينهم، وتحقيقاً للتكامل الاقتصادي الإسلامي. وهكذا فقد بحثنا من مؤسسات التمويل الإسلامية العامة للزكاة والخراج والضرائب و «الدين العام».

□ **إيراد المشروعات الاقتصادية العامة:**

ومنه فقد تبين لنا كيف مد الإسلام الدولة بمصادر وأدوات تعبىء الفائض الاقتصادي، وتقدمه للدولة لتوظيفه في الاستثمارات والنفقات العامة المطلوبة.

يبقى بعد ذلك معرفة موقف الإسلام من المؤسسات أو النظم التي تصل المدخر بالمستثمر، والتي من خلالها تتكون سوق المال ومن ثم تشيد الاستثمارات الخاصة وكذلك العامة.

* * *

وكانت تلك إحدى مهام الباب الثالث الذي تناولنا فيه النظم التمويلية الإسلامية والوضعية، وكان مقصدنا أن نتعرف على نظام التمويل بالفائدة الذي يسود في الاقتصاد الوضعي، وكذلك على نظم التمويل بالمشاركة التي تسود في الاقتصاد الإسلامي.

كذلك فقد تناولنا فيه السياسات الاقتصادية ودورها التمويـلي. وقد خلصنا فيه إلى النتائج التالية.

فيما يتعلق بنظام التمويل بالفائدة. فقد تناولنا النقود حيث إنها الأداة الأساسية للتمويل، كما أن الفائدة هي ثمن النقود. وتبين لنا أن الإسلام يقف من وظائف النقود موقفاً مغايراً لموقف الاقتصاد الوضعي، فهي عنده ليست أداة للاكتناز. وكانت النتيجة النهائية هنا هي أنه في ظل اقتصاد إسلامي تقل الكمية المطلوبة من النقود لتزايد سرعتها من جهة ولانكماش ودائع الطلب عليها من جهة أخرى. كما أن عرض النقود محكوم إسلامياً برقابة صريحة من قبل الدولة. إذ هي بعض وظائفها ولا يترك عرضها وإصدارها للقطاع المصرفي الخاص لما في ذلك من مضار بالغة بالاقتصاد القومي.

ثم تناولنا نظام الفائدة فعرضنا لأهم نظرياتها تحديداً وتبريراً، وكذلك لأهم ما وجه لذلك من انتقادات. وتبين لنا أنه ما من نظرية قبلت حتى الآن قبولاً معقولاً لتبرير الحصول على الفائدة. ثم تناولنا الآثار الاقتصادية لنظام الفائدة ، وتبين لنا أن الفائدة مسؤولية مباشرة وأساسية عن التضخم الذي يستفحل يوماً بعد يوم، كذلك فإنها مسؤولة عن الحد من الاستثمارات وعن تشويه بنيانها، وانحرافها لما لا يخدم أغراض التنمية. ومن حيث المدخرات فقد أكدت الأبحاث الحديثة عدم وجود معامل ارتباط قوي بينهما كذلك فإن الفائدة، ونظامها مسؤولان عن اختلال التوازن الاقتصادي والاجتماعي. ثم بعد ذلك تناولنا موقف الإسلام من نظام الفائدة. فبحثنا دخول الربا على عقد القرض، وتبين لنا أن الربا يدخل عقد القرض بصفة أساسية كما أنه طبقاً للرأي الذي نراه راجحاً يدخل على كل أنواع النقود، ورقية كانت أو معدنية ما دامت قد اعتبرت نقداً.

ثم بحثنا الفائدة وتغير القوة الشرائية للنقود، ومدى إمكانية استخدام أسلوب الفائدة في التعويض عن تغير القوة الشرائية. وباستعراض المذاهب، وأقوال العلماء وجدنا أن الغالبية العظمى منهم ترى عدم الاعتداد بتغير القوة الشرائية للنقود في القروض والديون.

وفي ضوء ذلك وفي ضوء ما يحققه الالتزام به من عدل ومصلحة ووضوح في المعاملات، وفي ضوء أنه، وإن كان التضخم قائمًا والقيم الحقيقية للديون تتغير إلا أنه وكما أثبت التحليل الموضوعي راجع بصفة أساسية إلى وجود نظام الربا «الفائدة».

في ضوء ذلك كله فلا نرى إمكانية استخدام الفائدة كتعويض عنه، بل الأحرى إزالة الفائدة كلية، وبذلك يزول الجزء الغالب من التضخم إن لم يكن كله. عكس ما هو قائم الآن. فمع استخدام الفائدة في التعويض فإننا نلقي بالاقتصاديات في دوامة تراكمية من التضخم دون أي علاج.

وقمنا كذلك ببحث تبرير الفائدة من منطلق التفصيل الزمني، وتوصل البحث إلى أن الإسلام يرفض رفضاً قاطعاً تبرير الفائدة على هذا الأساس.

وفي الفوائد المصرفية وجدنا أنه لا فرق بين الفائدة المدينة والفائدة الدائنة فكلاهما محرم شرعاً سواء كيفنا العلاقة على أنها قرض، أو على أنها مضاربة فاسدة. وقمنا بعرض رأي معاصر بعدم الاعتداد بالفائدة على أساس عدم وجود عنصر إنتاج مستقل يسمى برأس المال، وتبين لنا أن الإسلام يقر رأس المال على أنه عنصر إنتاج بذاته يستحق جزءاً من العائد.

ولا ينافي ذلك تحريم الفائدة، ولكن تحريمها لا ينبع من هذا الاعتبار ولا يدعونا تحريم شيء إلى الوقوع في أشياء لا يقرها الإسلام، ومن ثم فهي في ذاتها محرمة. إن إهدار إنتاجية رأس المال لا يقره الإسلام تماماً كما أنه لا يقر الفائدة.

كذلك فقد ناقشنا من يرى تقسيم الفائدة إلى سابقة ولاحقة، وأن السابقة هي الحرام، واللاحقة هي الحلال، وتبين لنا أنه ليس هناك في الاقتصاد الوضعي، وفي الاقتصاد الإسلامي مثل هذا التقسيم فما دامت فائدة بهذا الاسم، وبهذا المضمون فهي تعني الربا، وهناك مصطلحات أخرى يمكن أن تطلق على ما يراد للفائدة اللاحقة أن نطلق عليه، وهي مصطلحات صحيحة اقتصادياً وشرعياً، وهي «الربح» وأخيراً فقد تبين لنا أن لفظة الفائدة مستعملة في غير ما وضعت له لغة وشرعاً، وأنها ترجمت ترجمة خاطئة من اللغات الأجنبية، مما أوقعنا في الكثير من العناء على المستوى الفكري والمستوى التطبيقي. وأن التعبير الصحيح هو الربا، ومن ثم فيجب أن يقال نظام الربا، وسعر الربا، والتمويل بالربا، والمصارف الربوية. وفي رأينا أن التعبير بالفائدة مجرد التعبير يعتبر حراماً لما فيه من التمويه وتسهيل ارتكاب المحرمات بتسميتها بغير أسمائها، وقد حذر من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم. وبعد أن عرضنا للنظام التمويلي السائد، والذي يقوم على الربا في تحريك المال بين الطالب والعارض قمنا ببحث نظام التمويل الإسلامي البديل لهذا النظام، والذي يعتمد على أسلوبي القرض والمشاركة، وقد بحثنا فيه عدة قضايا أساسية بهدف التعرف على أبعاد وجوانب هذا النظام التمويلي، فبحثنا دور القروض في ظل سيادة نظام التمويل بالمشاركة. وتبين لنا أنه في ظل هذا النظام فإن دور

القروض التمويلي دور محدود ومحدد خاصة على مستوى الأفراد، فمن المتوقع أن يفضل الفرد صاحب المال أن يمول غيره عن طريق المشاركة، وتحقيق عائد لا أن يقدم له قرضاً لا يحصل من ورائه على شيء. إذ أن القرض في الإسلام ليس أداة لتثمير المال من وجهة نظر المقرض.

وقد أباح الإسلام للدولة أن تقترض في ظل ضوابط معينة كما أتاح للفرد ذلك مع تحديد المجالات التي يسمح فيها بالإقراض، وهي أن تكون هناك حاجة حقيقية ومشروعة للمقترض.

وقد وصلنا إلى أنه لا يجوز أن تدفع الدولة فائدة لرعاياها نظير قروض يقدمونها لها. ثم بحثنا كيفية تحقيق نظام المشاركة بين المال والعمل في كل الأوضاع الاقتصادية المعاصرة، وتبين لنا أن أفضل أسلوب لذلك هو قيام بيوت تتولى عملية جذب هذه المدخرات من أربابها ثم دفعها إلى أرباب الأعمال والمشروعات لتوظيفها مشاركة، وهي بيوت تعرف عادة ببيوت التمويل، ويمكن أن يطلق عليها المصارف. ولكنا نفضل الاسم الأول تركيزاً على وظيفتها التمويلية لا وظيفتها المصرفية العادية.

وقد قمنا ببحث طبيعة بيت التمويل الإسلامي وخصائصه وضوابطه من خلال القواعد الشرعية، كذلك فقد تناولنا بالبحث وظائفه من اجتذاب للفوائض وتوظيف لها. وعرضنا للصور الاستثمارية التي يمكن لبيت التمويل أن يوظف الموارد من خلالها ومن ذلك الاستثمار المباشر والاستثمار عن طريق المضاربة أو بيع المرابحة أو التأجير وكذلك الإقراض الحسن.

ثم قمنا بدراسة فعالية تلك البيوت، ومدى كفايتها في القيام بوظائفها، ومدى مقدرتها على تحقيق مطالب كل من المودعين والمستثمرين والمجتمع ككل.

وانتهينا إلى أن الإسلام يمكن أن يؤسس من مبادئه بيوت تمويل ذات فعالية عالية في جذب وتعبئة الفوائض ثم توظيفها التوظيف الرشيد.

وقد كان بحثنا لتلك البيوت التمويلية من خلال ما تمليه مبادىء الإسلام الاقتصادية، لا من خلال ما يحدث حالياً في الواقع الإسلامي حيث تقام

مصارف إسلامية. إذ أن ذلك قد أفردنا له مساحة خاصة تناولنا فيها نشأة تلك المصارف وأنواعها، وأنشطة بعضها، ثم قمنا بتحليل عملياتها، وكشفنا عما رأيناه فيها من مثالب وتجاوزات وقدمنا ما رأيناه بشأنها من توصيات لرفع كفايتها.

وهي في النهاية تجربة تدعيمية لما سبق أن عرضناه من أن الإسلام يحتوي على نموذج تمويلي لـه فعاليتـه. وأنه يمكن تـطبيق هذا النمـوذج في واقعنا الإسلامي.

وفيما يتعلق بالسياسات الاقتصادية ودورها التمويلي فقد تناولنا السياسة السعرية، وكيف تؤثر في عمليات التمويل والاستثمـار، وموقف الاقتصـاد الوضعي، والاقتصاد الإسلامي منها. وقد تبين لنا أن الإسلام يعنى بالاستقرار السعري لما له من أهمية كما أنه من خلال تنظيماته الاستثمارية والاستهلاكية والتسويقية فإن الاستقرار السعري يصبح منتجاً طبيعياً في إطـار الاقتصاد الإسلامي.

□ السياسة المالية دورها التمويلي:

وقد بحثنا فيها أدوات السياسـة الماليـة ووظائفهـا وموقف الاقتصـاد الإسلامي من عجز الميزانية ومن سياسة التوازن الحسابي والتوازن العام. وتبين لنا أنه يؤمن أساساً بالتوازن العام وبأهميـة دور الدولـة في تمويـل التنمية الاقتصادية.

□ السياسة النقدية ــ دورها التمويلي:

وقد تناولنا الخلافات الأساسية بين موقف الاقتصاد الإسلامي، وموقف الاقتصاد الوضعي من أدوات تلك السياسة، ومن ثم من كيفية عملها. وتبين لنا أنه في ظل اقتصاد إسلامي فإن السياسة النقدية لما لها من طابع خاص فإنها تكتسب قدراً أكبر من الفعالية ويكفي أنها تخلصت من سعر الفائدة، ومن جري المصارف التجارية وراءه في خلق الائتمان وضخ المزيد من وسائل الدفع في الاقتصاد القومي.

وأخيراً فقد عرضنا عرضاً كلياً لأهم المشاكل النقدية الإسلامية المعاصرة، ومدى تأثيرها السلبي على عمليات التمويل. ومن بين تلك المشاكل مشكلة عدم القابلية للتحويل بين العملات الإسلامية، ومشكلة الفائض والعجز على المستوى الإسلامي، ومشكلة التبعية النقدية الإسلامية للخارج. وطرحنا خطوطاً عريضة لمواجهة تلك المشاكل والتغلب عليها.

وخلصنا من بحثنا للباب الثالث بنتيجة جوهرية كلية وهي أن الإسلام يرفض نظام التمويل بالفائدة، ويقدم بديلاً عنه نظام التمويل بالمشاركة بين المال والعمل في النتائج، وإنه في ضوء ذلك يمكنه أن يؤسس بيوت تمويل تمثل سوقاً متكاملة لرأس المال تجمع بين أرباب المدخرات وأرباب الأعمال والمشروعات.

وبهذا فإن البحث يكون قد حلل بما فيه الكفاية العوامل والجوانب التي تمكنه من التحقق العلمي من صحة الفرض الذي افترضه في بداية البحث، وهو أن الإسلام يحتوي على نموذج تمويلي فعال يمكنه أن يعبىء الموارد كلها بفعالية ويوظفها برشد. وفي ضوء ذلك نقدم التوصيات التالية:

١ ـ بما أنه قد تبين أن المصدر الأصيل لتخلف المسلمين هو ابتعادهم عن تعاليم الإسلام في شتى المجالات فإننا نهيب بالمسلمين حكومات وشعوباً بالعودة السريعة إلى الالتزام بتعاليم الإسلام حيث إنها الملاذ الوحيد لخلاصنا من التخلف الاقتصادي الجاثم على صدورنا تصديقاً لقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً من ذكرٍ أو أنثى وهو مُؤمن فلنحيينه حياة طيبة. . .﴾، الآية.

٢ ـ وفي ضوء ما أسفرت عنه التجربة الإسلامية مع التنمية، وما أكده الخبراء الموضوعيون من أن التمويل الخارجي لا يعتبر بديلاً للتمويل الداخلي، وأنه لا يقيم تنمية فإننا نهيب بالمسلمين أن يلتفوا حول ذاتهم وأن يعتمدوا على مواردهم وطاقاتهم، وعليهم أن يعوا قول الله تعالى: ﴿ولن ترضى

عنك اليهود ولا النصارى حتىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتهُم قُل إن هدى الله هو الهدى﴾ وقد يغص بعض الناس من ذلك، ولكنها حقيقة قرآنية أكدها الواقع. فهل تحصل منهم دولة إسلامية على مطلوبها دون الانخراط في فلكهم؟! وهل فلكهم هو الفلك الإسلامي الصحيح؟

٣ ـ في ضوء ما أسفرت عنه التجربة الإنمائية المعاصرة للعالم الإسلامي وتعثرها أمام عقبات الجهل والأمية والعجز، وعدم الوعي، وما إلى ذلك من طاقات بشرية مهدرة. وفي ضوء التركيز الشديد للإسلام على التنمية الإنسانية، وعلى التعويل الكبير على الطاقات الإنسانية فإننا نهيب بالمسؤولين المسلمين أن يعيدوا النظر كلية في نظم التعليم المطبقة في ضوء ما تمليه مبادىء الإسلام ويكفينا في هذا الشأن أن تطبق معلمًا واحداً من معالم الإسلام، وهو «فرض الكفاية» إذ لو طبقناه على مستوى المعارف والعلوم والصناعات لأقمنا لكل صناعة ومهنة علمها الذي لا تكمل إلا به.

٤ ـ في ضوء البحث في الزكاة وما تبين لنا من أنها أداة تمويلية أساسية توجه خاصة لرأس المال الإنساني فتباعد بين الطاقات الإنسانية وبين ضياعها تحت وطأة الحاجة والعوز. فإننا نهيب بالمسؤولين المسلمين أن يقيموا مؤسسة الزكاة، وأن يكون لها موقع أساسي في الهيكل التنظيمي الرسمي للدولة يحدوهم في ذلك ما فيها من جوانب اقتصادية ومن جوانب دينية.

٥ ـ العالم الإسلامي المعاصر مهما قيل فيه فإنه عالم زراعي في جملته، ومن ثم فإن الزراعة تلعب أو عليها أن تلعب فيه دوراً بالغاً. والواقع أنها بعيدة عن ذلك كل البعد.

ولن يستطيع وضعها في موضعها السليم سوى تطبيق نظام الخراج عليها، ومن ثم فنحن ندعو المسؤولين إلى تطبيق مضمون نظام الخراج عملاً على استئداء الفائض الزراعي وحسن توظيفه والمحافظة عليه.

٦ ـ وأخيراً فإننا نوصي المسؤولين بالرعاية والعناية بالمصارف الإسلامية فتلك تجربة قد تغير شكل الاقتصاد المعاصر كلية، وتنقذه مما هو فيه من ورطات، وأول من يستفيد بذلك الشعوب النامية التي سوف يمكنها عندئذ أن تحقق التقدم الاقتصادي المنشود.

□ □ □

أهمّ مراجع الرّسالة

نظراً لكثرة مراجع الرسالة فسوف نثبت هنا أهم ما رجعنا إليه فيها مرتبة بقدر الإمكان حسب موضوعها.

المراجع العربيّة والمعرّبة

أولاً ــ الكتب:

(أ) القرآن الكريم وتفاسيره:

القرآن الكريم:

(١) الطبري (محمد بن جرير ــ ت ٣١٠ هـ): «جامع البيان في تفسير القرآن». دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٢.

(٢) القرطبي (محمد بن أحمد ــ ت ٧٧٤ هـ): «الجامع لأحكام القرآن». دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٧.

(٣) الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي ــ ت ٣٧٠ هـ): «أحكام القرآن». دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

(٤) ابن العربي (القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله ــ ت ٥٤٣ هـ): «أحكام القرآن». مطبعة ومكتبة عيسى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية.

(٥) الزمخشري (جاد الله محمود بن عمر ــ ت ٥٣٨ هـ): «الكشاف عن حقائق التنزيل ودقائق التأويل». مكتبة الحلبي، ١٩٦٦.

(٦) ابن كثير (أبو الفدا إسماعيل القرشي ــ ت ٧٧٤ هـ): «تفسير القرآن العظيم». دار الفكر، بيروت ١٩٧٠.

(٧) البيضاوي (عبد الله بن عمر): «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». مؤسسة شعبان للنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

(٨) الفخر الرازي (محمد بن عمر بن الحسين ــ ت ٦٠٦ هـ): «التفسير الكبير». دار الكتب العلمية، طهران، الطبعة الثانية.

(٩) جلال الدين السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر ــ ت ٩١١ هـ): «الدر المنثور في التفسير بالمأثور». محمد أمين دمج، بيروت.

(١٠) النيسابوري (نظام الدين الحسن بن محمد): «غرائب القرآن ورغائب الفرقان». مطبوع بهامش الطبري، دار المعرفة، ١٩٧٢.

(١١) محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ): «فتح القدير». مكتبة ومطبعة الحلبي، ١٩٦٤.

(١٢) البرسوي (إسماعيل حقي ــ ت ١١٣٧ هـ): «روح البيان». المطبعة العثمانية، ١٣٣٠ هـ.

(١٣) الألوسي (شهاب الدين محمود ــ ت ١٢٧٠ هـ): «روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني». دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٤) ابن الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن بن علي ــ ت ٥٠٨ هـ): «زاد المسير». المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

(١٥) الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد ــ ت ٥٠٢ هـ): «المفردات في غريب القرآن». مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

(ب) كتب الحديث:

(١) ابن هشام (أبو محمد عبد الملك): «سيرة النبي صلى الله عليه وسلم». نشر الإفتاء بالرياض.

(٢) ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني ــ ت ٨٥٢ هـ): «فتح الباري شرح صحيح البخاري». المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة بدون تاريخ.

(٣) العيني (بدر الدين محمود بن أحمد ــ ت ٨٥٥ هـ): «عمدة القارىء شرح صحيح البخاري». محمد أمين دمج. بيروت، بدون تاريخ.

(٤) النووي (محيي الدين يحيى بن شرف ــ ت ٦٧٦ هـ): «صحيح مسلم بشرح النووي». المطبعة المصرية، طبعة ١٩٢٩.

(٤/ أ) البخاري (محمد بن إسماعيل ــ ت ٢٥٦ هـ): «الأدب المفرد». نشر قصي الدين الخطيب، القاهرة ١٣٧٩ هـ.

(٥) النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله ــ ت ٤٠٥ هـ): «المستدرك على الصحيحين» ومعه التلخيص للذهبي محمد أمين دمج، بيروت.

(٦) ابن ماجة (الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ــ ت ٢٧٥): «سنن ابن ماجة». عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٣.
(٧) الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى ــ ت ٢٩٧ هـ): «الجامع الصحيح: سنن الترمذي». المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.
(٨) ابن أبي شيبة (أبو بكر ــ ت ٢٣٥ هـ): «الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار». مطابع العلوم الشرقية، الهند ١٩٦٨.
(٩) النووي: «رياض الصالحين». طبع على نفقة عبد الرحمن محمد، ١٣٥١ هـ.
(١٠) الحافظ العراقي (زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن حسين العراقي ــ ت ٨٠٦ هـ): «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار». مطبوع على إحياء علوم الدين، مطبعة الحلبي.
(١١) المنذري (زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي ــ ت ٥٨١ هـ): «الترغيب والترهيب من الحديث الشريف». دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٨.
(١٢) الزيلعي (عبد الله بن يوسف ــ ت ٧٦٢ هـ): «نصب الراية لأحاديث الهداية». المكتبة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٣.
(١٣) التبريزي (محمد بن عبد الله الخطيب ــ ت ٧٣٧ هـ): «مشكاة المصابيح». المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ١٩٦١.
(١٤) ابن الأثير (مجد الدين المبارك بن محمد ــ ت ٦٠٦ هـ): «جامع الأصول في أحاديث الرسول». مكتبة الحلواني، ١٩٧٠.
(١٥) الصنعاني (محمد بن إسماعيل ــ ت ١١٨٢ هـ): «سبل السلام». نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
(١٦) الشوكاني: «نيل الأوطار». دار الجبل، بيروت ١٩٧٣.
(١٧) علاء الدين الفقي (ت ٩٧٥ هـ): «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال». منشورات دار اللواء، الرياض ١٩٧٩.
(١٨) ابن رجب (عبد الرحمن بن شهاب الدين): «جامع العلوم والحكم». نشر إدارة الإفتاء، الرياض.
(١٩) د. صبحي الصالح: «منهل الواردين شرح رياض الصالحين». دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٠.
(٢٠) المناوي: «فيض القدير شرح الجامع الصغير». المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٨.
(٢١) ابن دقيق العيد: «أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام». دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(ج) كتب الفقه والأصول:

(١) السرخسي (أبو بكر محمد بن إسماعيل ـ ت٤٨٣هـ): المبسوط، شرح كتاب الكافي للحاكم الشهيد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

(٢) الكاساني (أبو بكر بن مسعود ـ ت ٥٨٧ هـ): «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع». الناشر زكريا يوسف، القاهرة.

(٣) ابن عابدين (محمد أفندي أمين): «العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية». طبعة وزارة المعارف، السعودية.

(٤) السمرقندي: «تحفة الفقهاء». دار الفكر، دمشق، بدون تاريخ.

(٥) ابن عابدين: «رد المحتار على الدر المختار». مكتبة ومطبعة الحلبي، الطبعة الثانية.

(٦) ابن نجيم (ت ٩٧٠): «البحر الرائق شرح كنز الدقائق». دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

(٦/ أ) ابن الهمام (محمد بن عبد الواحد ـ ت ٦٨١هـ): «شرح فتح القدير على الهداية». المطبعة الأميرية، طبعة ١٣١٥ هـ.

(٧) منلا خسرو: «الدرر الحكام في شرح غرر الأحكام». طبعة دار السعادة، مصر ١٣٢٩ هـ.

(٨) سحنون (عبد السلام بن سعيد التنوخي): «المدونة». دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

(٩) ابن رشد (الجد): «المقدمات الممهدات». دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

(١٠) الشيخ نظام وآخرون: «الفتاوى البزازية مطبوع مع الفتاوى الهندية». المكتبة الاسلامية، تركيا ١٩٧٣.

(١١) علاء الدين البخاري: «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام». دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤.

(١٢) الباجي (القاضي أبو الوليد سليمان ـ ت ٤٩٤ هـ): «المنتقى شرح الموطأ». الطبعة الأولى، ١٣٣١ هـ.

(١٣) ابن رشد (الحفيد) (القاضي أبو اليد محمد بن أحمد ـ ت ٥٩٥ هـ): «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». دار الفكر، بيروت.

(١٤) ابن جزي (محمد بن أحمد الأندلسي ـ ت ٧٤١ هـ): «قوانين الأحكام الشرعية». دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤.

(١٥) القرافي (شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي ـ ت ٦٨٤ هـ): «الفروق». دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(١٦) القرافي (شهاب الدين أبو اعباس الصنهاجي ـ ت ٦٨٤ هـ): «تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول». مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٩٧٣.

(١٧) ابن الشاط (أبو القاسم بن عبد الله الأنصاري): «إدار الشروق على أنواء الفروق». مطبوع مع الفروق سبق ذكره.
(١٨) الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي ــ ت ٧٩٠ هـ): «الموافقات في أصول الأحكام». دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
«الاعتصام». المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.
(٢٠) الحطاب (محمد الطرابلسي ــ ت ٩٥٤ هـ): «مواهب الجليل لشرح مختصر خليل». مكتبة النجاح، ليبيا، بدون تاريخ.
(٢١) الدسوقي (محمد بن عرفة): «حاشية الدسوقي على الشرح الكبير». دار الفكر، بيروت.
(٢٢) ابن فرحون: «تبصرة الحكام بهامش فتح العلي المالك». المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٥ هـ.
(٢٣) المواق (أبو عبد الله محمد بن يوسف): «التاج والإكليل». بهامش مواهب الجليل، السابق ذكره.
(٢٤) التسولي (أبو الحسن علي بن عبد السلام): «البهجة في شرح التحفة». دار الفكر، بيروت.
(٢٥) الصاوي (أحمد بن محمد): «بلغة السالك لأقرب المسالك». المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ.
(٢٦) الشافعي (الإمام): «الأم». دار المعرفة، بيروت، طبعة ١٩٧٣.
(٢٧) النووي (محيي الدين يحيى بن شرف): «المجموع». شرح المهذب، طبع على نفقة شركة من كبار علماء الأزهر.
(٢٨) الرافعي (عبد الكريم بن محمد الرافعي ــ ت ٦٢٣ هـ): «فتح العزيز شرح الوجيز». مطبوع مع المجموع.
(٢٩) الرملي (شمس الدين محمد بن أبي المباشر ــ ت ١٠٠٤ هـ): «نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج». المكتبة الإسلامية، بدون تاريخ.
(٣٠) السيد البكوي: «إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين». دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
(٣١) جلال الدين السيوطي: «الحاوي للفتاوى». دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٥.
(٣٢) جلال الدين السيوطي: «الأشباه والنظائر». مكتبة عيسى الحلبي، بدون تاريخ.
(٣٣) عز الدين بن عبد السلام (ت ٦٦٠ هـ): «قواعد الأحكام». المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.
(٣٤) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ــ ت ٥٠٥ هـ): «إحياء علوم الدين».

(٣٥) الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ــ ت ٥٠٥ هـ): «شفاء الغليل». مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ١٩٧١.
(٣٦) ابن قدامة (شيخ الإسلام ابن قدامة المقدسي ــ ت ٦٣٠ هـ): «المغني».
(٣٧) ابن تيمية: «القواعد النورانية الفقهية». مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٥١.
(٣٨) ابن تيمية: «نظرية العقد». دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.
(٣٩) ابن تيمية: «مجموع الفتاوى». طبع مطابع الرياض، ١٣٨٣ هـ.
(٤٠) ابن تيمية: «القياس». المطبعة السلفية، بدون تاريخ.
(٤١) ابن رجب: «القواعد». مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٣٣.
(٤٢) عبد الرحمن بن قاسم العاصمي: «الدرر السنية في الأجوبة النجدية». دار الإفتاء، الرياض ١٩٦٥.
(٤٣) البهوتي (منصور البهوتي ــ ت ١٠٥١ هـ): «شرح منتهى الإرادات». مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٩٤٧.
(٤٤) ابن هبيرة (يحيى بن محمد ــ ت ٥٦٠): «الإفصاح عن معاني الصحاح». مؤسسة السعدية، الرياض، بدون تاريخ.
(٤٥) ابن القيم: «إعلام الموقعين عن رب العالمين». مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.
(٤٦) ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد ــ ت ٥٤٦ هـ): «المحلى». مكتبة الجمهورية العربية، مصر ١٩٦٨.
(٤٧) الشوكاني: «السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار». المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧١.
(٤٨) القاضي الحسين بن أحمد السياغي (ت ١٢٢١ هـ): «الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير». مكتبة المؤيد، الطائف ١٩٦٨.
(٤٩) شمس الدين بن قدامة المقدسي: «الشرح الكبير». دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٢.
(٥٠) ابن نجيم: «الأشباه والنظائر». عيسى الحلبي.

(د) كتب في الإقتصاد الإسلامي:

(١) الإمام محمد بن الحسن الشيباني: «الكسب». نشر عبد الهادي حرصوفي، دمشق ١٩٨٠.
(٢) أبو عبيد (القاسم بن سلام ــ ت ٢٢٤): «الأموال». مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة ١٩٦٨.

(٣) أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم ــ ت ١٨٢ هـ): «الخراج». المطبعة السلفية ومكتبتها، ١٣٩٢ هـ.
(٤) يحيى بن آدم: «الخراج». دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
(٥) يحيى بن عمر: «أحكام السوق». الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٥.
(٦) ابن رجب: «الاستخراج لأحكام الخراج». دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
(٧) جعفر الدمشقي: «الإشارة إلى محاسن التجارة». مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٧.
(٧/أ) المقريزي: «إغاثة الأمة بكشف الغمة». نشر زيادة، القاهرة ١٩٤٠.
(٨) أحمد بن علي الدلجي: «الفلاكة والمفلوكون». دار الشعب، ١٣٢٢ هـ.
(٩) أبو بكر الخلال: «رسالة في الحث على التجارة». مطبعة الترقي، دمشق ١٣٤٨ هـ.
(١٠) ابن القيم: «أحكام أهل الذمة». مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١.
(١١) ابن عابدين: «رسالة في تنبيه الرقود على مسائل النقود». ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(١٢) ابن خلدون: «مقدمة ابن خلدون». دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
(١٣) د. حسن الشاذلي: «الاقتصاد الإسلامي: مصادره وأسسه». مطابع دار الاتحاد العربي، القاهرة ١٩٧٩.
(١٤) د. محمود نور: «الاقتصاد الإسلامي ــ مبادىء وأسس». مكتبة التجارة والتعاون، القاهرة ١٩٧٥.
(١٥) د. محمود نور: «التحليل المالي في الإسلام». المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٥.
(١٦) محمد باقر الصدر: «اقتصادنا». دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٧.
(١٧) د. محمد شوقي الفنجري: «المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي». دار النهضة العربية ١٩٧٢.
(١٨) د. محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والمشكلة الاقتصادية». مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٠.
(١٩) د. محمد شوقي الفنجري: «الإسلام والضمان الاجتماعي». دار ثقيف، الرياض ١٩٨٠.
(٢٠) د. محمد شوقي الفنجري: «المذهب الاقتصادي في الإسلام». دار عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض ١٩٨١.
(٢١) د. سامي حسن حمود: «تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية». مطابع دار الاتحاد العربي، ١٩٧٦.

(٢٢) د. رفيق المصري: «مصرف التنمية الإسلامي». مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٧.
(٢٣) جاك استروي: «الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي». ترجمة د. نبيل صبحي الطويل، دار الفكر، دمشق، بدون تاريخ.
(٢٤) د. محمود أبو السعود: «خطوط رئيسية في الاقتصاد الإسلامي». دار القرآن الكريم، بيروت ١٩٧٨.
(٢٥) د. أحمد النجار: «المدخل إلى النظرية الاقتصادية في المنهج الإسلامي». دار الفكر، بيروت ١٩٧٣.
(٢٦) د. أحمد النجار: «منهج الصحوة الإسلامية».
(٢٧) د. أحمد النجار: «بنوك بلا فوائد». مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٧٢.
(٢٨) د. غريب الجمال: «المصارف وبيوت التمويل الإسلامية». دار الشروق، جدة ١٣٩٨ هـ.
(٢٩) مالك بن نبي: «المسلم في عالم الاقتصاد». دار الشروق.
(٣٠) د. يوسف إبراهيم: «النفقات العامة في الإسلام». دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٠.
(٣١) د. يوسف إبراهيم: «إستراتيجية وتكنيك التنمية الاقتصادية في الإسلام». الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨١.
(٣٢) د. رفعت العوضي: «منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الإسلامي». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨١.
(٣٣) د. عبد السلام العبادي: «الملكية في الشريعة الإسلامية». مكتبة الأقصى، عمان ١٩٧٤.
(٣٤) د. ضياء الدين الريس: «الخراج والنظم المالية في الدولة الإسلامية». دار المعارف، ١٩٦٩.
(٣٥) الأب أنستاس الكرملي: «النقود العربية وعلم النميات». المطبعة العصرية، القاهرة ١٩٣٩.
(٣٦) د. محمد أحمد صقر: «الاقتصاد الإسلامي: مفاهيم ومرتكزات». دار النهضة العربية.
(٣٧) د. شوقي إسماعيل شحاته: «البنوك الإسلامية». دار الشروق، جدة ١٩٧٧.
(٣٨) عبد الله بن منيع: «الورق النقدي». مطابع الرياض، الرياض، الطبعة الأولى.
(٣٩) د. إسماعيل شلبي: «التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.
(٤٠) أبو الأعلى المودودي: «الربا» لقريب عاصم الحداد. دار الفكر الإسلامي، دمشق ١٩٥٨.

(٤١) د. محمد عبد الجواد محمد: «ملكية الأراضي في الإسلام». منشأة دار المعارف بالاسكندرية، ١٩٧١.
(٤٢) د. علي عبد الرسول: «المبادىء الاقتصادية في الإسلام». دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٨٠.
(٤٣) د. عبد العزيز النعيم: «نظام الضرائب في الإسلام». الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.
(٤٤) دانيل دينيت: «الجزية والإسلام». ترجمة د. فوزي فهيم. دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.
(٤٥) محمود المظفر: «إحياء الموات». طبعة ١٩٧٢، بدون ذكر ناشر.
(٤٦) د. إبراهيم فؤاد: «الموارد المالية في الإسلام». معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٨.
(٤٧) د. عيسى عبده: «النظم المالية في الإسلام». معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.
(٤٨) د. عيسى عبده: «وضع الربا في البناء الاقتصادي». دار الاعتصام، ١٩٧٧.
(٤٩) د. عيسى عبده: «بنوك بلا فوائد». دار الاعتصام، ١٩٧٦.
(٥٠) د. أحمد صفي الدين عوض: «بحوث في الاقتصاد الإسلامي». نشر وزارة الأوقاف، السودان ١٩٧٨.
(٥١) د. محمود بابللي: «السوق الإسلامية المشتركة». دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٥.
(٥٢) د. شوقي شحاته: «التطبيق المعاصر للزكاة». دار الشروق، جدة ١٩٧٧.
(٥٣) د. عبد المنان: «الاقتصاد الإسلامي بين النظرية والتطبيق». ترجمة د. منصور التركي، المكتب المصري الحديث.
(٥٤) البهي الخولي: «الثروة في ظل الإسلام». دار النصر للطباعة، القاهرة ١٩٧١.
(٥٥) البهي الخولي: «الاشتراكية في المجتمع الإسلامي». مكتبة وهبة، بدون تاريخ.
(٥٦) د. يوسف القرضاوي: «فقه الزكاة». مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٣.
(٥٧) د. زكريا البيومي: «المالية العامة الإسلامية». دار النهضة العربية، ١٩٧٩.
(٥٨) د. حسين شحاته: «محاسبة الزكاة». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.
(٥٩) محمود شاكر: «اقتصاديات العالم الإسلامي». مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٥.
(٦٠) د. حسن الأمين: «الفوائد المصرفية والربا». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية.
(٦١) شوقي دنيا: «الإسلام والتنمية الاقتصادية». دار الفكر العربي، ١٩٧٩.
(٦٢) د. سيد الهواري: «الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية». ج ٣، نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.
(٦٣) د. أحمد النجار: «١٠٠ سؤال و١٠٠ جواب في البنوك الاسلامية». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠.
(٦٤) د. محمد فاروق النبهان: «مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة». مؤسسة بردى، الرباط ١٩٧٨.

(٦٥) د. محمد عبد المنعم عفر: «السياسات الاقتصادية في الإسلام». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية ١٩٨٠.
(٦٦) مصطفى الهمشري: «الأعمال المصرفية والإسلام». نشر مجمع البحوث الإسلامية.
(٦٧) سميح عاطف: «الإسلام وإيديولوجية الإنسان». دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.
(٦٨) د. عيسى عبده: «الاقتصاد الإسلامي: مدخل ومنهاج». دار نهضة مصر، ١٩٧٤.
(٦٨/أ) د. محمد عبد المنعم عفر: «السياسات الاقتصاديات في الإسلام». نشر الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية، ١٩٨٠.
(٦٩) د. أحمد صفي الدين عوض: «أصول الاقتصاد الإسلامي». مكتبة الرشد، الرياض ١٩٨١.
(٧٠) د. محمد منذر قحف: «الاقتصاد الإسلامي». دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩.

(هـ) مراجع في الاقتصاد الوضعي:

(١) د. صلاح نامق: «التنمية الاقتصادية». دار النهضة العربية، ١٩٧٢.
(٢) د. صلاح نامق: «محددات التنمية الاقتصادية». دار النهضة العربية، ١٩٧١.
(٣) د. صلاح نامق: «النظم الاقتصادية المعاصرة». دار المعارف ١٩٦٦.
(٤) ماير وبولدوين: «التنمية الاقتصادية». ترجمة د. يوسف صائغ، مكتبة لبنان، ١٩٦٤.
(٥) س. واجل: «فن التخطيط». ترجمة د. راشد البراوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣.
(٦) شارل بتلهايم: «التخطيط والتنمية». ترجمة د. إسماعيل صبري عبد الله، دار المعارف، ١٩٦٩.
(٧) موريس دوب: «التنمية الاقتصادية والدول النامية». ترجمة د. صلاح نامق، دار النهضة العربية، ١٩٦٦.
(٨) د. إسماعيل صبري عبد الله: «نحو نظام اقتصادي عالمي جديد». الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، الاصدارة الثانية.
(٩) محبوب الحق: «ستار الفقر: خيارات أمام العالم الثالث». ترجمة أحمد فؤاد بليغ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
(١٠) جونار ميردال: «العالم الفقير يتحدى». ترجمة عيسى عصفور، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥.
(١١) د. عاطف السيد: «دراسات في التنمية الاقتصادية». دار المجمع العلمي، جدة ١٩٧٨.

(١٢) د. عمرو محيي الدين: «التخلف والتنمية». دار النهضة العربية ١٩٧٧.
(١٣) د. عمرو محيي الدين: «التخطيط الاقتصادي». دار النهضة العربية، ١٩٧٥.
(١٤) د. عبد الفتاح قنديل: «اقتصاديات التخطيط». دار النهضة العربية، بدون تاريخ.
(١٥) د. حسن صعب: «المقاربة المستقبلية للإنماء العربي». دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.
(١٦) د. محمود نور: «أسس ومبادىء المالية العامة». مكتبة التجارة والتعاون، ط ١، ١٩٧٣.
(١٧) د. محمد نور: «التخطيط الاقتصادي في الدول الرأسمالية والدول النامية». مكتبة التجارة والتعاون، طبعة ١٩٧٥.
(١٨) د. محمد عبد العزيز عجمية، د. عبد الرحمن يسري: «التنمية الاقتصادية». دار الجامعات المصرية، ١٩٨٠.
(١٩) بول باران: «الاقتصاد السياسي والتنمية». ترجمة أحمد فؤاد بلبع، دار العلم، ١٩٦٧.
(٢٠) هانز باخمان: «العلاقات الاقتصادية الخارجية للدول النامية». ترجمة مصطفى عبد الباسط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
(٢١) ج.م. البرتيني: «التخلف والتنمية في العالم الثالث». ترجمة زهير الحكيم، دار الحقيقة، بيروت.
(٢٢) روبرت هولت: «الأسس السياسية للتطور الاقتصادي». ترجمة خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
(٢٣) لستر بيرسون: «ماذا يجري في العالم الغني والعالم الفقير». ترجمة إبراهيم نافع، دار المعارف ١٩٧١.
(٢٤) د. محمود عبد الفضيل: «النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية». عالم المعرفة، الكويت، العدد ١٦، ١٩٧٩.
(٢٥) د. محمد غانم الرميحي: «معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية لدول الخليج المعاصرة». دار كاظمة للنشر، الكويت ١٩٧٧.
(٢٦) د. محمد محمود الإمام: «دور رأس المال الأجنبي في التنمية طويلة الأجل». معهد التخطيط القومي، مذكرة رقم ١١٥٦.
(٢٧) د. زكريا نصر: «العلاقات الاقتصادية الدولية». طبعة ١٩٦٦.
(٢٨) د. محمد يحيى عويس: «مقدمة في التخطيط الاقتصادي». مطبعة الرسالة، ١٩٦٥.
(٢٩) د. فؤاد مرسي: «محاولة لصياغة المفهوم المادي للتنمية الاقتصادية». معهد التخطيط القومي، مذكرة رقم ١١٩٣، ١٩٧٧.

(٣٠) رمزي زكي: «مشكلة الادخار مع دراسة خاصة عن البلاد النامية». الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.
(٣١) د. رفعت المحجوب: «المالية العامة». دار النهضة العربية ١٩٧١.
(٣٣) د. عبد القادر سيد أحمد: «حوار الشمال والجنوب: أسسه ونتائجه». معهد الإنماء العربي، بيروت، بدون تاريخ.
(٣٤) د. أحمد عبد السلام هيبة: «الإنتاج الزراعي في الوطن العربي». عالم الكتب، بيروت ١٩٧٨.
(٣٥) د. زياد الحافظ: «أزمة الغذاء في الوطن العربي». معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٦.
(٣٦) د. عبد الكريم بركات: «مقدمة في اقتصاديات الدول العربية». مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٦٦.
(٣٧) د. حازم الببلاوي: «نظريةالنقود». منشأة المعارف، الإسكندرية.
(٣٨) د. عبد الرحمن يسري: «إقتصاديات النقود». دار النهضة العربية، ١٩٧٥.
(٣٩) د. السيد عبد المولى: «المالية العامة». دار الفكر العربي، ١٩٧٥.
(٤٠) روبير لاتي: «نحو نماء آخر». ترجمة إحسان سركيس، وزارة الثقافة، دمشق١٩٧٥.
(٤١) ماريون كولوسن وآخرون: «الإمكانية الزراعية في الشرق الأوسط». ترجمة د. عبد الله زين العابدين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٦.
(٤٢) د. حمدية زهران: «مشكلات تمويل التنمية في البلاد المتخلفة». دار النهضة العربية، ١٩٧١.
(٤٣) د. سلطان أبو علي: «الأسعار وتخصيص الموارد». دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٩.
(٤٤) د. محمد دويدار: «دروس في الاقتصاد النقدي والتطور الاقتصادي». دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.
(٤٥) د. حامد عبد المجيد دراز: «إصلاح الضريبة الزراعية أساس التنمية الاقتصادية في مصر». مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ١٩٧٦.
(٤٦) د. عثمان محمد عثمان: «نحو منهجية متكاملة للتحليل الاقتصادي لمشروعات الاستثمار». معهد التخطيط القومي، مذكرة رقم ١٢٥١، اغسطس ١٩٧٩.
(٤٧) د. أحمد جامع: «المذاهب الاشتراكية».
(٤٨) د. أحمد جامع: «النظرية الاقتصادية». ج ٢، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
(٤٩) مجموعة من الأساتذة الروس: «الاقتصاد السياسي للاشتراكية». ترجمة خيري الضامن، دار التقدم، موسكو ١٩٧٢.

(٥٠) نورمان س. بوكانان، هواردس أليس: «وسائل التنمية الاقتصادية». ترجمة محمود فتحي عمر وآخر، مكتبة النهضة المصرية.
(٥١) د. رمزي زكي: «أزمة الديون الخارجية». الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨.
(٥٢) و.و. روستو: «مراحل النمو الاقتصادي». ترجمة برهان دجاني، المكتبة الأهلية، بيروت ١٩٦٠.
(٥٣) د. عبد الحميد القاضي: «تمويل التنمية الاقتصادية». منشأة دار المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٩.
(٥٤) د. كريمة كريم: «التخطيط المالي والعيني». دار النهضة العربية، ١٩٧٨.
(٥٥) د. محمد حلمي مراد: «أصول الاقتصاد». مطبعة نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٥٦.
(٥٦) أ.هـ. هانسون: «المشروع العام والتنمية الاقتصادية». ترجمة محمد أمين إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
(٥٧) د. عبد الحميد الغزالي، د. محمد خليل برعي: «مقدمة في الاقتصاديات الكلية». مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.
(٥٨) د. سامي خليل: «نظرية الاقتصاد الكلي». دار النهضة العربية، ١٩٧٧.
(٥٩) د. محمد جمال سعيد: «النظرية العامة لكينز بين الرأسمالية والاشتراكية». لجنة البيان العربي، ١٩٦٢.
(٦٠) بنت هانسن: «مشاكل التضخم في البلاد الصغيرة». ترجمة د. صلاح الصيرفي، معهد الدراسات المصرفية، ١٩٦٠.
(٦١) د. أحمد الجعويني: «اقتصاديات المالية العامة». طبعة دار العهد الجديد، القاهرة ١٩٦٧.
(٦٢) أريك رول: «تاريخ الفكر الاقتصادي». ترجمة د. راشد البراوي، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.
(٦٣) ألفرد و. ستونير ودجلاس س. هيج: «النظرية الاقتصادية». ترجمة د. صلاح الصيرفي، دار المعارف، ١٩٦٢.
(٦٤) د. محمد زكي شافعي: «التنمية الاقتصادية». دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
(٦٥) د. محمد زكي شافعي: «مقدمة في النقود والبنوك». دار النهضة العربية، ١٩٧٨.
(٦٦) د. عبد المنعم فوزي: «المالية العامة والسياسة المالية». دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢.
(٦٧) د. محمد مبارك حجير: «السياسات المالية والنقدية لخطط التنمية الاقتصادية». الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٦٨) د. حسين عمر: «اقتصاديات الدخل القومي». دار المعارف، ١٩٦٦.
(٦٩) د. غازي عناية: «التمويل بالتضخم في البلدان النامية». دار الرشيد، الرياض ١٩٨١.
(٧٠) د. رفعت المحجوب: «الاقتصاد السياسي». دار النهضة العربية، ١٩٧٩.
(٧١) د. رفعت المحجوب: «الطلب الفعلي». الجمعية المصرية للاقتصاد والاحصاء، ١٩٦٢.
(٧٢) د. سعيد النجار: «تاريخ الفكر الاقتصادي». دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣.
(٧٣) د. غازي القصيبي: «التنمية وجهاً لوجه». الناشر تهامة، جدة ١٩٨١.
(٧٤) والاس بيترسون: «الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي». ترجمة برهان دجاني، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٨.
(٧٥) د. راشد البراوي: «الموسوعة الاقتصادية». دار النهضة العربية، ١٩٧١.
(٧٦) د. إسماعيل هاشم: «مبادىء الاقتصاد التحليلي». دار النهضة العربية، ١٩٧٨.
(٧٧) د. محمد يحيى عويس: «الاشتراكية». مطبعة الرسالة، ١٩٦٦.
(٧٨) د. أمين عبد الفتاح سلام: «السياسة الضريبية للدول المتخلفة». دار النهضة العربية، ١٩٧٠.
(٧٩) د. عبد المنعم السيد علي: «دور السياسة النقدية في التنمية الاقتصادية». القاهرة ١٩٧٥.
(٨٠) د. علي لطفي: «التنمية الاقتصادية». مكتبة عين شمس، ١٩٨٢.

(و) مراجع إسلامية عامة:

(١) الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي): «غياث الأمم في التياث الظلم». نشر دار الدعوة، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، الإسكندرية.
(٢) الدهلوي (شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم ـ ت ١١٧٦ هـ): «حجة الله البالغة». دار الكتب الحديثة، القاهرة.
(٣) ابن القيم: «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية». المؤسسة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦١.
(٤) الغزالي: «إحياء علوم الدين». مكرر في الفقه الشافعي.
(٥) ابن القيم: «زاد المعاد في هدى خير العباد». نشر إدارة الإفتاء، الرياض.
(٦) ابن تيمية: «السياسة الشرعية». نشر قصي الدين الخطيب.
(٧) ابن تيمية: «الفتاوى». مطابع الرياض، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ.
(٨) ابن تيمية: «الحسبة». دار الكاتب العربي، بيروت، بدون تاريخ.

(٩) خان زاده: «منهاج اليقين على أدب الدنيا والدين». مطبعة محمود بك، ١٣٢٨ هـ.
(١٠) الماوردي: «الأحكام السلطانية». مصطفى الحلبي، ١٩٦٦.
(١١) أبو يعلى: «الأحكام السلطانية». مصطفى الحلبي، ١٩٦٦.
(١٢) ابن الأزرق: «بدائع السلك في طبائع الملك». نشر وزارة الإعلام، العراق، سلسلة كتب التراث رقم ٤٥.
(١٣) النويري: «نهاية الأرب في فنون الأدب». المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
(١٤) الشريف الرضي: «نهج البلاغة» بشرح الإمام محمد عبده. تحقيق عبد العزيز الأهل، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠.
(١٥) ابن تيمية: «مجموعة الرسائل والمسائل». دار الباز للنشر، مكة المكرمة.
(١٦) ابن أبي الربيع: «سلوك المالك في تدبير الممالك». تحقيق د. ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.
(١٧) ابن خلدون: «مقدمة ابن خلدون». مكرر في بند الاقتصاد.
(١٨) ابن تيمية: «مجموعة الرسائل والمسائل». دار الباز للنشر، مكة المكرمة، بدون تاريخ.
(١٩) د. محمد البهي: «الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة». مكتبة وهبة.
(٢٠) محمد المبارك: «العقيدة والعبادة». دار الشروق، جدة ١٩٧٦.
(٢١) محمد المبارك: «آراء ابن تيمية في الدولة ومدى تدخلها في المجال الاقتصادي». دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٧٠.
(٢٢) أبو الحسن الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين». نشر الاتحاد العالمي الإسلامي للمنظمات الطلابية، الرياض ١٩٧٨.
(٢٣) علاء الدين الطرابلسي: «معين الحكام». مطبعة ومكتبة الحلبي، ١٩٧٣.
(٢٤) د. مصطفى زيد: «المصلحة في التشريع الإسلامي». دار الفكر العربي، الطبعة الثانية.
(٢٥) الشيخ محمد شلتوت: «الإسلام عقيدة وشريعة». دار القلم، الطبعة الثانية.
(٢٦) الشيخ محمد شلتوت: «الفتاوى». دار القلم، ١٩٦٤.
(٢٧) د. محمد حسين هيكل: «الفاروق». مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٣.
(٢٨) د. محمد حسين هيكل: «حياة محمد». مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٤ هـ.
(٢٩) عبد الحي الكتاني: «التراتيب الإدارية». الناشر حسن جعنا، بيروت.
(٣٠) محمد الغزالي: «ظلام من الغرب». دار الكتاب العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
(٣١) د. رشدي فكار: «نظرات إسلامية للإنسان والمجتمع من خلال القرن الرابع عشر الهجري». مكتبة وهبة، ١٩٨٠.

(٣٢) د. أحمد زكي صفوت: «جمهرة رسائل العرب». مصطفى الحلبي، ١٩٣٧.
(٣٣) محمد كرد علي: «الإسلام والحضارة العربية». لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠.
(٣٤) النويري (أحمد بن عبد الوهاب): «نهاية الأرب في فنون الأدب». المؤسسة المصرية العامة للتأليف، بدون تاريخ.
(٣٥) الشيخ محمد أبو زهرة: «في المجتمع الإسلامي». دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
(٣٦) سعيد حوى: «الإسلام». دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٩.
(٣٧) الشيخ المودودي: «مبادىء الإسلام». نشر الاتحاد العالمي الإسلامي للمنظمات الطلابية، الرياض ١٩٧٨.
(٣٨) شمس الدين المقدسي: «الآداب الشرعية». مكتبة الرياض الحديثة، ١٩٧١.
(٣٩) د. يوسف القرضاوي: «الحلال والحرام». دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٤.
(٤٠) محمد التهانوي: «كشاف إصطلاحات الفنون». المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
(٤١) د. محمد حميد الله: «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة». دار الارشاد، ١٩٦٩.
(٤٢) د. سليمان الطماوي: «عمر وأصول السياسة والادارة الحديثة». دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٩.
(٤٣) الذهبي: «الكبائر». دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(ز) كتب في التراجم والتاريخ:

(١) ابن الجوزي: «تاريخ عمر بن الخطاب». دار إحياء علوم الدين، دمشق ١٣٩٤ هـ.
(٢) ابن سعد: «الطبقات الكبرى». دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
(٣) ابن عبد الحكم: «سيرة عمر بن عبد العزيز». طبعة دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة.
(٤) ابن عبد الحكم: «فتوح مصر». لجنة البيان العربي، بدون تاريخ.
(٥) رفيق العظم: «أشهر مشاهير الإسلام». دار الفكر العربي، ١٩٧٣.
(٦) الطبري: «تاريخ الطبري». دار المعارف، ١٩٦٦.
(٧) البغدادي: «تاريخ بغداد». دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
(٨) الواقدي: «فتوح الشام». مصطفى الحلبي، ١٩٣٤.
(٩) ابن تغري بردي: «النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة». المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ١٩٦٣.

(١٠) جلال الدين السيوطي: «تاريخ الخلفاء». إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥١ هـ.
(١١) البدر العيني: «الروض الزاهر». دار الأنوار، القاهرة ١٣٧٠ هـ.

ثانياً ــ ندوات ومؤتمرات:

(أ) من أعمال المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة ١٩٧٦:

(١) د. خورشيد أحمد: «التنمية الاقتصادية في إطار إسلامي». بحث باللغة الإنجليزية.
(٢) د. محمد كمال الجرف: «السياسة المالية». أصولها في الشرع الإسلامي ودور الزكاة فيها.
(٣) د. محمد سعيد عبد السلام: «دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة».
(٤) د. عاطف السيد: «فكرة العدالة الضريبية في الزكاة».
(٥) د. أنسي الزرقا: «صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك».

(ب) من أعمال المؤتمر العلمي السنوي الثاني للاقتصاديين المصريين سنة ١٩٧٧ والمنشور تحت عنوان «إستراتيجية التنمية في مصر»، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٨:

(١) د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن: «أنماط السلوك الاجتماعي وعلاقتها بإستراتيجية التنمية الاقتصادية والاجتماعية».
(٢) د. رمزي زكي: «إعادة جدولة الديون الخارجية ومستقبل التنمية الاقتصادية في مصر».
(٣) د. صقر محمد صقر: «الادخار وإستراتيجية التنمية في مصر».
(٤) د. سعد الدين إبراهيم: «نحو نظرية سوسيولوجية للتنمية في العالم الثالث».
(٥) د. أحمد إبراهيم: «جوانب من الزراعة المصرية». بحث مقدم للمؤتمر الثالث، ١٩٧٨.

(ج) من أعمال المؤتمر العلمي السنوي الثالث للاقتصاديين المصريين، ١٩٧٨، والمنشور تحت عنوان «الاقتصاد المصري في ربع قرن»، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٨:

(١) د. كريمة كريم: «توزيع الدخل بين الحضر والريف في مصر ١٩٥٢ ــ ١٩٧٥».

(٢) د. محمد الطيب: «تحليل الاستهلاك النهائي الخاص والعام في جمهورية مصر العربية منذ عام ١٩٥٩/١٩٦٠ حتى ١٩٧٥.
(٣) د. رمزي زكي: «الأزمة الراهنة في الفكر التنموي». بحث مقدم للمؤتمر السنوي الرابع، مايو، ١٩٧٩.
(٤) د. جودة عبد الخالق: «التنمية والاعتماد على النفس والعدالة». بحث مقدم للمؤتمر السنوي الرابع، مايو ١٩٧٩.

(د) من أعمال ندوة المشروعات العربية المشتركة التي نظمها مجلس الوحدة الاقتصادية العربية في القاهرة، ١٩٧٤:

(١) د. أحمد مراد: «الشركات الدولية في مواجهة البلدان النامية».

(هـ) من أعمال ندوة الاستثمار والتمويل بالمشاركة التي عقدت بجدة ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م:

(١) د. محمد فؤاد الصراف: «مسؤولية البنوك الإسلامية وتحديات التنمية المحلية بالمجتمعات الإسلامية».
(٢) إبراهيم لطفي: «إستراتيجية الاستثمار والتمويل بالمشاركة في بنك ناصر الاجتماعي».
(٣) د. أنسى الزرقا: «تقديم المشروعات الاستثمارية في إطار إسلامي».
(٤) د. محمد صالح الحناوي: «التقييم المالي لمشروعات الإنفاق الاستثماري».
(٥) د. سيد الهواري: «أضواء على تحليل العائد الإسلامي للاستثمار».
(٦) د. محمد علي سويلم: «أسس التمويل المصرفي في البنوك غير الإسلامية والبنوك الإسلامية».
(٧) د. شوقي إسماعيل شحاتة: «العلاقة بين الودائع الاستثمارية وعمليات الاستثمار».
(٨) د. شوقي إسماعيل شحاتة: «تحديد وقياس نتائج عمليات الاستثمار بالمشاركة».
(٩) د. الصديق الضرير: «أشكال وأساليب الاستثمار».
(١٠) د. علي لطفي: «أفكار أساسية للمناقشة حول التنمية الاقتصادية للبلاد العربية والإسلامية».

(و) من أعمال مؤتمرات مجمع البحوث الإسلامية:

(١) الشيخ علي الخفيف: «الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام». المؤتمر الأول، ١٩٦٤.
(٢) الشيخ محمد أبو زهرة: «الزكاة». المؤتمر الثاني، ١٩٦٥.

(٣) د. محمد عبد الله العربي: «المعاملات المصرفية ورأي الإسلام فيها». المؤتمر الثاني.
(٤) د. محمد عبد الله العربي: «طرق استثمار الأموال وموقف الاسلام منها». المؤتمر الثاني.

(ز) من أعمال الندوة الأولى للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي المنعقدة في القاهرة ١٩٨١:

(١) د. عبد الحميد الغزالي: «التخلف الاقتصادي». مفهوم وتحليل.

(ح) من أعمال مؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد بالرياض تحت إشراف جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٦ هـ:

(١) عبد الجليل عيسى: «المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق».
(٢) محمد شفيع: «أثر تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في المجتمع».

(ط) من أعمال ندوة الاقتصاد الإسلامي في مجال التطبيق ـ أبو ظبي، ١٩٨١:

(١) د. معبد الجارحي: «نحو نظام مالي ونقدي إسلامي».

ثالثاً ـ مقالات وبحوث منشورة في دوريات:

(١) د. محمود نور: «الاقتصاد الإسلامي موضوع الساعة». المجلة العلمية لتجارة الأزهر، العدد الأول، ديسمبر ١٩٧٨.
(٢) د. محمود نور: «الهوة بين الدول الغنية والدول الفقيرة». مجلة مصر المعاصرة، أبريل ١٩٧٦.
(٣) د. محمود نور: «دور متزايد للاقتصاد الإسلامي». مجلة البنوك الإسلامية، يوليو ١٩٧٩.
(٤) د. محمد دويدار: «الاقتصاد العربي وتعميق التخلف الاقتصادي». مجلة مصر المعاصرة، أبريل ١٩٧٠.
(٥) د. علي السلمي: «التفسير السلوكي للظواهر الاقتصادية». مجلة مصر المعاصرة، أبريل ١٩٧٠.
(٦) د. محمد دويدار: «نحو إستراتيجية بديلة للتصنيع العربي». مجلة مصر المعاصرة، أبريل ١٩٧٨.

(٧) د. غازي القصيبي: «أوهام وأضغاث أحلام حول ملحمة التنمية». مجلة الاقتصاد والإدارة، جامعة الملك عبد العزيز.
(٨) د. يحيى نصر: «النظام الاقتصادي الدولي الجديد ــ ماهيته وإمكانية تحقيقه». مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٨.
(٩) د. جلال أمين: «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية». مجلة مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٦.
(١٠) د. محمد شوقي الفنجري: «حول مشروعية الفوائد». مجلة مصر المعاصرة.
(١١) عبد المجيد شومان: «المصارف العربية لم تنل حقها من أموال النفط». مجلة الاقتصاد والأعمال، بيروت، يناير ١٩٨١.
(١٢) مجلة الاقتصاد والأعمال. بيروت، يناير ١٩٨١، تحت عنوان: «النتائج الاقتصادية لمؤتمر القمة العربي الحادي عشر».
(١٣) د. شوقي إسماعيل شحاتة: «قراءة في ميزانيات البنوك الإسلامية». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثالث عشر، أكتوبر ١٩٨٠.
(١٤) حسن دوح: «سعر فائدة البنوك بين الحلال والحرام». مجلة البنوك الإسلامية، العدد السادس عشر، مارس ١٩٨١.
(١٥) حسين مصطفى غانم: «أضواء على المنهج الإسلامي في الاقتصاد: العلاقة بين العمل ورأس المال». مجلة البنوك الإسلامية، العدد السادس عشر، مارس ١٩٨١.
(١٦) د. محمد علي الليثي: «دور الموارد البشرية في الإنماء الاقتصادي». مجلة كلية التجارة، جامعة الإسكندرية، العدد الأول، ١٩٧٧.
(١٧) د. يوسف شبل: «دروس من التجربة اليابانية». مجلة الاقتصاد والأعمال، بيروت، يناير ١٩٨١.
(١٨) د. علي عبد الرسول: «خلق الائتمان في البنوك التجارية وفي البنوك الإسلامية». مجلة البنوك الإسلامية، العدد السادس عشر، ربيع الثاني ١٤٠١.
(١٩) سمير متولي: «قدرة البنوك الإسلامية على منافسة البنوك الربوية». مجلة البنوك الإسلامية، العدد السابع.
(٢٠) محمد عارف: «السياسة النقدية في اقتصاد إسلامي». مجلة البنوك الإسلامية، العدد الثامن، محرم ١٤٠٠ هـ.
(٢١) د. علي أحمد السالوس: «أحكام النقود باقية». مجلة الوعي الإسلامي، العدد ١٩٨، أبريل ١٩٨١.
(٢٢) محمد سلامة جبر: «تحقيق مسألة النقود». مجلة المجتمع، الكويت، العدد ٥٢٩، مايو ١٩٨١.

(٢٣) د. محمود الخالدي: «العائدات النفطية بين الدولار الأمريكي والدينار الإسلامي». مجلة المجتمع، الكويت، العدد ٥٢٥، أبريل ١٩٨١.

(٢٤) د. جعفر منصور سعد: «الفجوة بين أغنياء العالم وفقرائه». مجلة النفط والتنمية، ص ١٠٩ وما بعدها، العدد الرابع والعدد الخامس، ١٩٨١، العراق.

رابعاً ــ بحوث إسلامية باللغة الانجليزية:

(1) Rehman Afzol: Principles & Organization of An Interest Free Bank.

بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة، ١٩٧٦.

(2) Uzair, M.: «Some conceptical and Practical Aspects of interest-free banking».

بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

(3) Neuzad Y.: «Trade Cooperation among the Muslim countries».

بحث مقدم للحلقة الأولى للمعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، القاهرة ١٩٨١.

(4) Khurshid, A.: «Economic Development in an Islamic framework».

بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي.

(5) Dr. Siddqi, M.: «Rational of Islamic Banking».

من أبحاث المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، جدة.

خامساً ــ تقارير وإحصاءات:

(١) البنك الدولي للإنشاء والتعمير: تقرير التنمية لعام ١٩٧٩، النسخة العربية، واشنطن، أغسطس ١٩٧٩.

(٢) صندوق النقد والبنك الدولي: مجلة التمويل والتنمية، عدد مارس ١٩٨١.

(٣) صندوق النقد العربي: أبو ظبي، التقرير الاقتصادي العربي الموحد لعام ١٩٨٠.

(٤) المملكة العربية السعودية: الكتاب الاحصائي السنوي، العدد الثاني عشر والثالث عشر، ١٣٩٦/١٣٩٧ هـ.

(٥) المملكة العربية السعودية: مجموعة أنظمة ضريبة الدخل وضريبة الطرق وفريضة الزكاة، مطابع الحكومة، ١٣٩٧ هـ.

(٦) بنك التنمية الإسلامي: التقارير السنوية، الأول والثاني والثالث والرابع.

(٧) بنك فيصل الإسلامي المصري: التقارير السنوية.

(٨) بنك ناصر الاجتماعي: التقارير السنوية.

(٩) وزارة التخطيط ــ السعودية: الخطة الثالثة ١٤٠٠/١٤٠٥ هـ.

المـراجع الأجنـبيّة

(1) Newlyn W.T.: «The financing of Economic Development». (Oxford: Clearendon Press, 1977).

(2) Schumpeter, J.A.: «The theory of Economic Development». (New York: Oxford University Press, 1961).

(3) Peterson W.C.: «Income, Employment and Economic Growth». (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1978).

(4) Narkse: «Problems of capital formation in underdeveloped areas».

(5) Higgins, B.: «Economic Development: Problems, Principles & Policies». (New York: W.W. Norton & Company, Inc., 1978).

(6) Paul Davidson: «Money and th real World». (New York: Toronto, John Wiley & Sons, 1972).

(7) Kenyes, J.M.: «The General Theory of employment, interest, and money». (London: Macmillan & Co. Ltd., 1964).

(8) Hart, Kenen, Eentene: «Money Debt and Economic Activity». (Printice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1969).

(9) Ball, R.J.: «Fiscal Policy in underdeveloped countries». (George Allen and Unwin, London: 1969).

(10) Richard, T.G.: «Economic Development». (New Jersey: Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, 1963).

(11) Alexander, R.J.: «A primer of Economic Development». (New York: The Macmillan Company, 1962).

(12) Lewis, W.A.: «The theory of economic growth». (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967).

(13) Williamson, H.F.: «Economic Development». (New Jersey, Englewood Cliffs, 1961).

(14) Dewhurst, F.J.: «Cost-Benefit Analysis». (London: Mecraw Hill Book Company Limited, 1972).

(15) Lewis, W.A.: «Economic Development with unlimited supply of Labour». (Oxford University Press, 1975).

(16) Biermon Harold Jr.: «Capital Budgeting Decision». (New York: The Macmillan Company, 1976).

(17) Chenery Al.: «Redistribution with Growth». (Oxford University Press, 1974).

(18) Grant, James B.: «Development from below». (Washington, 1975).

(19) Lydall, H.: «A theory of income distribution». (Oxford Claredon Press, 1979).

(20) Thorn, R.S.: «Introduction to money and banking». (New York: Karper & Row Publishers, 1976).

(21) Wright, M.G.: «Didcounted Cash flow». (England, Mc-Graw-Hill Book Company (UK) Limited, 1973).

(22) Marglin, S.A.: «The Social of discount and optimal rate of investment». (Quarterly Journal, Vol. IXX VII Feb., 1963).

(23) Bhagwati J.,: «Economics of underdeveloped countries». (New York, Toronto, McGrow Hill Book Company, 1966).

(24) Nobbs, Jack: «Advanced Level Economics». (England, McGraw-Hill Book Company, 1975).
(25) Kindleberger: «Economic Development». (New York: McGraw-Hill Book Company, 1958).
(26) Shaikh Mahmud Ahmad: «Economics of Islam». (Lahore: Ashraf publication, 1977).

معاجم اللغة

(١) مجد الدين الفيروزأبادي: «القاموس المحيط». دار الجيل، بيروت.
(٢) جمال الدين محمد بن منظور الأنصاري: «لسان العرب». المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
(٣) مجمع اللغة العربية: «المعجم الوسيط».
(٤) الزمخشري: «أساس البلاغة». دار الفكر، بيروت ١٩٧٩.

□ □ □



فهرست

الموضوع	الصفحة

الباب الثاني:
مصادر التمويل العام في الاقتصاد الإسلامي

الموضوع	الصفحة

الباب الثالث:
النظم والسياسات التمويلية

الموضوع	الصفحة